ROSTROS INDIOS DE DIOS

Los amerindios cristianos

Manuel Marzal-Ricardo Robles-
Eugenio Maurer-Xavier Albó-Bartomeu Melía

ROSTROS INDIOS DE DIOS

Los amerindios cristianos

Manuel Marzal-Ricardo Robles
Eugenio Maurer-Xavier Albó
Bartomeu Melía

ABYA-YALA
1991

ROSTROS INDIOS DE DIOS

Los amerindios cristianos

Manuel Marzal, Ricardo Robles, Eugenio Maurer, Xavier Albó, Bartomeu Meliá.

1ª Edición Ed. ABYA-YALA
Av. 9 de Octubre 1430
Casilla 17-12-719
Telf. 562-633
Quito-ECUADOR

Levantamiento de texto, diagramación
e impresión: Talleres ABYA-YALA
Cayambe-ECUADOR

Enero de 1991

DATOS DE LOS AUTORES

Manuel M. Marzal Fuentes (editor.): Español de nacimiento, 1931, vive desde su juventud en Perú. Sacerdote jesuita, doctor en Filosofía y en Antropología Social. Ha escrito varios libros y da clases a tiempo completo en el Departamento de Ciencias Sociales de la PUC, Perú.

ABYA YALA

Jesús Ricardo Robles Oyarzun: Jesuita mexicano, 1937. Ha estudiado y enseñado la lengua y la cultura de los indios Tarahumares de México, con quienes vive desde 1980, una comunidad de destino, en acompañamiento pastoral de estudio, sentimiento y apoyo.

Eugenio Maurer: Jesuita (Mexico, 1928) Doctor en Antropología Social. Trabaja en el Centro de Estudios Educativos, Mexico DF.

Xavier Albó: Sacerdote jesuita. Director de CIPCA, Bolivia. Autor de numerosos estudios sobre los Aymara.

Bartomeu Meliá: Jesuita catalán nacido en 1932, nacionalizado paraguayo.

INDICE

INTRODUCCION
Manuel Marzal

1. Las enseñanzas de la primera evangelización 9
2. La evangelización indígena hoy 18
3. Características de esta obra 22

Bibliografía 29

LOS RARAMURI-PAGOTUAME
Ricardo Robles

1. Un testimonio 33
2. Su síntesis 43
3. Su creer 50
4. Sus pastores 67
5. Sus ritos 74
6. Su cristianismo 92

EL CRISTIANISMO TSELTAL
Eugenio Maurer

1. Introducción 95
2. La cosmovisión de la religión tradicional 99
3. Los sacramentos tseltales 109
4. La evangelización y sus resultados 120
5. Nacimiento del cristianismo tseltal 129
6. La evangelización en la actualidad 134

ABYA YALA

Conclusión 137
Bibliografía 140

LA RELIGION QUECHUA SURANDINA PERUANA
Manuel Marzal

1. Introducción 143
2. El patrón religioso quechua 146
3. La formación histórica del cristianismo quechua 170
4. La transformación del cristianismo quechua en la ciudad 180
Bibliografía 197

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA AYMARA
Xavier Albó

1. Introducción 201
2. El pueblo Aymara 206
3. La llegada a este mundo 210
4. Viviendo con los de abajo y los de arriba 212
5. La persona madura: su comunidad es sagrada 221
6. Superando la crisis 225
7. La experiencia suprema de la muerte 232
8. Otras corrientes y vivencias 236
9. La experiencia religiosa y experiencia de Dios 246
Apéndice 255
Bibliografía 261

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA GUARANI
Bartomeu Meliá

1. El pueblo Guaraní 268
2. Modos de aproximación 272
3. Ayvu rapyta 279
4. Palabra ritualizada 290
5. La palabra original 295
6. La tierra sin mal 304
Bibliografía 317

ABYA YALA

INTRODUCCION

Manuel Marzal

Este libro quiere ser un aporte a la reflexión de la Iglesia sobre la evangelización integral de los pueblos y culturas indígenas, cuando se acerca la celebración del quinto centenario de la primera evangelización. Un dato importante de esta reflexión tiene que ser la imagen o las imágenes que los indios americanos de hoy se han formado de Dios. Esa es la razón del título: **Rostros Indios de Dios**. Tal evangelización integral exige, por una parte, conocer las tradiciones míticas y rituales autóctonas y todas las reinterpretaciones con que los indios respondieron a la primera evangelización, y así incentivar una segunda evangelización **realmente inculturada;** y, por otra parte, descubrir los elementos liberadores que hay en dichos rostros indios de Dios, para promover una segunda evangelización **realmente liberadora**. Solo así el evangelio será "buena noticia" para los descendientes más directos de los hombres que vieron llegar, hace casi cinco siglos, los barcos de Colón con la cruz y la espada. A pesar de ser los dueños verdaderos de este nuevo mundo, la mayoría de ellos lleva hoy una vida difícil en las zonas de refugio del continente.

1. Las enseñanzas de la primera evangelización

Es sabido que la iglesia católica se prepara para celebrar el quinto centenario de la evangelización americana. El mismo Juan Pablo II pidió en Santo Domingo, cabeza de puente de dicha evangelización, que se celebrara una novena de años para prepararse al gran acontecimiento. Con ese motivo están proliferando los estudios, encuentros y celebraciones encaminados todos ellos a

una toma de conciencia colectiva de lo que significó una evangelización que acabó por convertir al nuevo mundo en una porción más numerosa y, para muchos, más llena de esperanzas de la misma Iglesia. Entre tales estudios pienso que uno muy importante es el acercamiento de la Iglesia a las sociedades y culturas americanas hace casi medio milenio.

Tal acercamiento entrañaba para la Iglesia una doble contradicción: en primer lugar, el carácter demoníaco que se atribuía a las religiones indígenas, con el agravante de que dichas religiones permeaban casi todos los aspectos de la vida; y, en segundo lugar, la estrecha vinculación de la Iglesia con el estado colonial, que no solo trataba de dominar políticamente y transformar culturalmente a los pueblos conquistados, sino que los explotaba económicamente. Por eso, los sectores más clarividentes de la Iglesia en su reflexión teológica y en su praxis pastoral trataron de encontrar solución a esta doble contradicción.

Frente al carácter demoníaco de las religiones indígenas, herencia de la teología medieval y con una cierta base bíblica (Bar. 4,7; Sal 96, 5), ciertos misioneros clarividentes comenzaron a defender que las religiones indígenas tenían cosas válidas y que los indios conocían al Dios verdadero con la luz de su razón natural. Dos ejemplos de esta actitud son los jesuitas José de Acosta, teólogo del tercer concilio Limeño (1582-1583) y autor del primer y más difundido tratado de pastoral americana, el **De Procuranda indorum salute** (1588), y Bernabé Cobo, que recoge en el libro XIII de su monumental **Historia del Nuevo Mundo** (1653), la más completa, aunque tardía, síntesis de la religión del Tawantinsuyu.

Efectivamente, José de Acosta, aunque pensaba que las similitudes formales entre las religiones indígenas y el cristianismo eran una parodia del demonio para engañar a los indios, se opuso al método radical de evangelización de hacer "tabula rasa" y destruir a sangre y fuego los ídolos y otros elementos de las religiones americanas, como hicieron al principio no solo ciertos conquistadores, sino también muchos misioneros. Por eso, declara: "esforzarse en quitar primero por la fuerza la idolatría, antes de que (los indios) espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otros gravísimos y prudentísimos varones, cerrar a cal y canto la puerta del evangelio a los infieles, en lugar de abrirla" (1.954: 561). Se apoya en la autoridad de San Agustín, quien decía "antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares". Más aún, defiende que en la evangelización hay que conservar todo lo bueno de la cultura indígena:

> Oficio nuestro es ir, poco a poco, formando a los indios En las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; más aún, en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia, no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón...
>
> Por lo cual, muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas; y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y destreza hay que sustituirlas por otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio Papa, el cual, preguntado por Agustín obispo de los ingleses, escribe a Melito: 'Di a Agustín que he pensado mucho dentro de mí del caso de los ingleses; y pienso que no conviene de ninguna manera destruir los templos que tienen de sus ídolos. Sino solo los mismos ídolos, para que, viendo estas gentes que se respetan sus templos, depongan de su corazón el error y, conociendo al Dios verdadero y adorándolo, concurran a los lugares que les son familiares... (1954: 502).

Y así Acosta transcribe íntegro el famoso texto misionológico, que termina con la sabia advertencia de querer cortar de ingenios duros todos los resabios a la vez es imposible, y los sabios que quieren subir a lo alto, suben poco a poco, por pasos y no por saltos".

Por su parte, Bernabé Cobo, en el primer capítulo del citado libro XIII, comienza por repetir la teoría del origen diabólico de la religión andina, "el enemigo del linaje humano... procuró usurpar en estas ciegas entes de la adoración que debían a solo el que las crió", lo cual no le impide reconocer que los indios, alumbrados por la luz de la razón, "vinieron a alcanzar y creer que había un solo Dios creador universal de todas las cosas y soberano Señor y gobernador de ellas" (1964, II: 145-155). Este texto, junto con otros similares de distintos cronistas, ha sido criticado por ciertos etnohistoriadores (Urbano 1981: XVI; Rostworowski 1983: 29), diciendo que los cronistas forzaron la información etnográfica en su afán de encontrar huellas del Dios supremo de la tradición judeo-cristiana para hacer más fácil la predicación. Es probable que dichos etnohistoriadores tengan razón; pero quizás dicho texto deba leerse, no tanto desde la exactitud empírica del buen etnógrafo que describe el hecho social tal como es, sino desde la interpretación del teólogo que juzga que los indios, a través de tales mediaciones culturales, creían realmente en el Dios verdadero, siguiendo la línea de los que pensaban que las religiones indígenas tenían origen apostólico, como luego se verá. De la etnografía de Cobo transcribo una de las

oraciones al creador, de gran belleza y contenido trascendente, que Cobo recoge de Cristóbal de Molina el Cusqueño (1574):

> Estas oraciones compuso el Inca Pachacútec, y aunque carecía esta gente de letras, las conservaba por tradición aprendiéndolas los hijos de los padres. Algunas de ellas me pareció poner aquí, para que se vea el estilo y devoción que mostraban en ellas. Cuando sacrificaban al Wiracocha por la salud y bien común del pueblo, decían la oración siguiente:
> "Oh Hacedor
> que estás en los fines del mundo sin igual, que diste al ser y valor a los hombres; diciendo: 'sea éste hombre' y a las mujeres: 'sea ésta mujer', los hiciste, formaste y diste el ser; guarda, pues, y ampara a estos que criaste y diste el ser, para que vivan sanos y salvos en paz y sin peligro! ¿A dónde estás?
> ¿Habitas por ventura en lo alto del cielo, o en lo bajo de la tierra, o en las nubes o tempestades? Oyeme, respóndeme y concédeme mi petición, dándonos perpetua vida y teniéndonos de tu mano, y recibe ahora aquesta ofrenda, doquiera que estuvieres, oh Hacedor" (1964, II: 205).

Otra manera de superar la contradicción del carácter demoníaco de las religiones indígenas fue su cristianización original. Junto a la interpretación ya reseñada de su "origen diabólico" comienza a aparecer una corriente de pensamiento que sostiene su "origen apostólico". Integran tal corriente el sacerdote Miguel Cabello de Balboa (1586), el cronista indio Guaman Poma (1615), el agustino Alonso Ramos Gavilán (1621), el sacerdote cuzqueño Francisco Avila (1648) y el obispo de Quito Alonso de la Peña y Montenegro (1668). Su representante más ilustre, por la pasión con la que defiende la nueva interpretación, es el agustino Antonio de la Calancha, un criollo de Chuquisaca, que vivió la mayor parte de su vida en el Perú y escribió la **Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú** (1639).

Calancha parte en su razonamiento de las similitudes entre las religiones indígenas y el cristianismo o, como él dice, de cierta "noticia" que los indios tenían de la Trinidad, la Eucaristía, la adoración de la cruz, la confesión auricular de los pecados, etc. Luego se plantea la doble alternativa: tales creencias y ritos tuvieron principio católico y por ministro evangélico y después la sucesión de los años y la cizaña del demonio "hicieron que se corrompiesen y degenerasen, o "el demonio como simia los introdujo desde el principio para asemejarse a Dios" (1639: 340). Finalmente, Calancha defiende apasionadamente la primera

alternativa, explicando la posterior deformación del cristianismo indígena por comparación con lo ocurrido en la India o Persia, también evangelizadas por lo apóstoles. Las pruebas aducidas a favor de su hipótesis son de dos tipos: unas, más filosóficas, a priori:

> Los que no se persuaden que predicó apóstol en este nuevo mundo, van contra las leyes natural, divina y positiva, y agravian a la misericordia y a la justicia de Dios. van contra la ley natural, pues quieren para esas tierras la desdicha de no haber sido predicada la fe por apóstol, cosa que los europeos no quisieron para sí...Van contra la ley divina, que Cristo mandó a sus apóstoles: 'Id y enseñad a toda la gente'... van contra la ley positiva, pues no quieren que se distribuya el bien común... Agravian a la justicia de Dios, pues quieren que se condene porque no creyeron su fe, a los que ni oyeron su ley, ni supieron de su evangelio. Agravian a la misericordia, pues habiendo muerto por todo el mundo, quieren que estas tierras, que son más que el otro medio mundo, no hayan sabido su muerte, ni hayan oído su ley (1639: 313).

Las otras pruebas son más empíricas, a posteriori. Calancha recoge todos los testimonios disponibles sobre la llegada al Nuevo Mundo de un personaje misterioso, que enseñó la verdadera fe e hizo milagros, y que debía ser uno de los apóstoles. El piensa que tal apóstol fue Santo Tomás, aunque se refiere a la cofradía que los mestizos del Cuzco fundaron en honor de San Bartolomé, creyendo que él había sido el evangelizador del Nuevo Mundo. Aunque Calancha reconoce la insuficiencia de sus testimonios basados en la tradición oral, juzga, con orgullo de criollo y con un claro enfrentamiento a su lector peninsular, que no son más decisivos los testimonios existentes para probar la predicación de Santiago en España (1639: 339).

Nótese, de paso, que la hipótesis de la predicación apostólica permitía a los indios reconciliarse con su pasado al reconocer que su cultura no había sido una gran mentira diabólica, sino que también estaba asentada sobre la verdad de la revelación, aunque luego hubiera sufrido deformaciones; además permitía a los criollos seguir creyendo en la verdad de la Biblia como fundamento de la propia cultura y aceptar el pasado indígena, cada vez más como propio, con un peculiar proceso de apropiación que va a ser muy característico de los criollos americanos, sobre todo a raíz de la independencia. Desarrolla estas ideas con gran erudición y perspicacia analítica Lafaye (1977) para México, a propósito del mito de Quetzalcoalt - Santo Tomás.

Sinembargo, no es fácil saber si las ideas de Acosta, Cobo y Calancha sobre la revaloración de las religiones indígenas llegaron a la mayoría de los curas doctrineros y demás agentes de pastoral, de modo que influyeran en hacer una evangelización más inculturada. Personalmente, pienso que no debieron llegar muy lejos, por la influencia del romanismo teológico-pastoral nacido de la Contrarreforma, aunque continuaran ciertas adaptaciones más extensas, como la que ya cuenta el Inca Garcilaso sobre la célebre procesión de Corpus Christi cuzqueño (1944, III: 185). Por eso, creo que el rostro indio de Dios no proviene tanto de la inculturación de los agentes de pastoral, cuanto del sincretismo (que, como es sabido es la otra cara de la inculturación de los indios en su esfuerzo para hacer más comprensible al Dios cristiano o para conservar las propias creencias sobre Dios.

La segunda contradicción que entrañaba la evangelización era la vinculación con el estado colonial, que se consideraba a sí mismo estado-misionero. Tal contradicción está muy bien expresada en la obra de un misionero de la primera generación, el sacerdote Pedro de Quiroga, que regresó del Perú a España y allí compuso sus **Coloquios de la verdad: causas e inconvenientes que impiden la conversión de los indios** (1563). En esta obra, en forma de diálogos como en la literatura clásica greco-romana, el indio Tito responde así al sacerdote que le ha hablado de los defectos del cristianismo indígena:

> Mira padre, la paciencia con que te he oído y sufrido...No se te puede satisfacer, ni responder con orden a lo que has dicho, porque no la guardáis vosotros con nuestras cosas...
> Habéis hecho odiosa la ley que nos predicáis con las obras que nos hacéis, tan contrarias a lo que enseñáis que quitáis el crédito a la misma verdad...
> Estamos tan indignados contra vosotros y os tenemos tanto odio y enemistad, que no nos podemos persuadir a creer cosa de la que nos predicáis y decís, porque siempre y en todo nos habéis mentido y engañado.
> Nunca desde que los conocemos ha salido palabra de vuestra boca que sea sino para nuestro daño: todo ha sido rapiña y codicia. (1922: 115-118).

Con razón el indio Tito concluye que "el primer y principal punto de (la evangelización) ha de ser predicarles la libertad que Dios y el rey les dan...., porque jamás iréis adelante en la doctrina sin este principio" (1922: 125). Aun cuando la información que trasluce el largo razonamiento del indio Tito sea

válida para el período de la conquista y para la evangelización compulsiva de la primera hora, creo que conservó cierta actualidad cuando las cosas mejoraron porque seguía vigente el sistema colonial con la encomienda, los servicios personales y entre ellos la mita minera y los pueblos reducciones. Por eso, también aquí ciertos misioneros con mayor sensibilidad y clarividencia se plantearon cómo superar la contradicción.

La primera solución fue la protesta profética. El prototipo de esta postura es Bartolomé de las Casas. Como es sabido, era un encomendero de La Española que, a raíz de una experiencia religiosa, se convirtió y se consagró a la defensa de los indios, primero desde la plataforma pastoral de doctrinero, fraile dominico y obispo de Chiapas, y luego desde la plataforma intelectual de escritor de la historia americana en el convento de Valladolid, y siempre como agitador de la corte española ante los horrores de la conquista. Las Casas hizo una apasionada defensa de los derechos humanos de los indios en sus memoriales y otros escritos polémicos, cuyo ejemplo más conocido es la **Brevísima historia de la destrucción de Indias** (1552). Hizo también una defensa más objetiva de las culturas americanas en sus horas históricas, como la **Apologética historia** (1559), en la que trató de demostrar la capacidad de autogobierno de los indios por haber producido sociedades y culturas tan bien organizadas. Aunque la mayoría de las obras del dominico no se publicaron durante el régimen colonial español, sus ideas de una evangelización sin dominación colonial se difundieron y alimentaron las utopías americanas. Además, él mismo organizó dos interesantes experiencias utópicas, una en la Costa de Paria (Venezuela) y otra en Verapaz (Guatemala), las cuales y fracasaron por muchos motivos y sobre todo por falta de continuidad, pero inspiraron o reforzaron las ideas de su obra **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión** (1537).

Por otra parte, Las Casas influyó mucho en la política colonial con sus escritos polémicos y su acción en la corte española. Fue, por ejemplo, uno de los artífices de las "Leyes nuevas", que suprimían la encomienda. Pero, sobre todo, fue el iniciador de una escuela de denuncia, en la que muchos eclesiásticos o laicos remitieron al rey su voz de alarma o su dictamen ético. Al principio fue una prolongación de la célebre polémica de los "justos títulos" de la conquista, tan lúcidamente planteada por Victoria en la Universidad de Salamanca; pero luego discutió la legalidad de ciertas instituciones coloniales, como la encomienda a los servicios personales, en el contexto geográfico e histórico concreto en que funcionaban.

La segunda solución fue la utopía. Sin duda los mejores representantes de

esta postura son el obispo mexicano Vasco de Quiroga y los jesuitas del Paraguay, realizadores de dos utopías que se prolongaron durante gran parte del período colonial. Don Vasco era un veterano jurista que, a los sesenta años fue enviado a México como presidente de la segunda Audiencia y más tarde designado primer obispo de Michoacán. El organizó pueblos indios, "hospitales de Santa Fe," siguiendo el modelo de sociedad ideal, descrito por Tomás Moro en su **Utopía** (1516)

Los pueblos-hospitales de don Vasco eran colonias bien planificadas, con propiedad agropecuaria comunal y huertos familiares, formadas por familias patriarcales que trabajaban rotativamente en la agricultura y en todos los oficios y servicios necesarios para asegurar la independencia y autosuficiencia, con una jornada laboral de solo seis horas, y que elegían directamente sus propias autoridades.

Por su parte, las reducciones del Paraguay tenían una organización parecida, aunque bastante más compleja, entre otras razones porque llegaron a formar 30 pueblos, con unos 150 mil indios guaraníes en un territorio que ahora pertenece a Paraguay, Argentina y Brasil. Uno de los constructores de esta utopía es el jesuita peruano Antonio Ruiz de Montoya. En su obra **La Conquista espiritual del Paraguay** (1639) el jesuita describe la manera de "reducir" a los indios, sin necesidad de conquistarlos por las armas, en pueblos autónomos, para evangelizarlos y organizarlos en una sociedad libre, al margen del "diabólico servicio personal", como Ruiz de Montoya (1892: 200) llamaba al trabajo obligatorio que los indios hacían para los españoles extrayendo la "yerba del Paraguay" o mate. El funcionamiento de las reducciones estaba montado sobre tres principios: la ruptura de las relaciones coloniales, la buena organización de la sociedad con una equitativa distribución de tareas y riqueza, y el cultivo religioso profundo. Para ello las reducciones tenían un régimen de propiedad mixto (plantaciones de mate y ganado comunales y huertos familiares), con autogobierno (además de los alcaldes y caciques, también los corregidores eran indios), con imprentas donde se editaban muchos libros en guaraní y hasta con ejército propio, autorizado por el rey a petición del mismo Ruiz de Montoya, que viajó a Madrid para librar a las reducciones de las incursiones de los "bandeirantes paulistas". Esta formación de un "estado indígena" dentro del Estado fue, sin duda, una de las razones que explican la expulsión de los jesuitas de todos los dominios españoles.

Como ya dije, uno de los principios del funcionamiento de las reducciones era el cultivo religioso profundo. Ruiz de Montoya consagra muchas páginas a describir las vivencias religiosas y místicas de los Guaraníes; pienso que lo hace

para rehabilitar el cristianismo de los indios, tan desacreditados a los ojos de muchos misioneros; pues si los Guaraníes, que acababan de salir de la vida tribal, de la poliginia y de la antropofagia ritual, tenían experiencias religiosas y místicas similares a la de los criollos (y Ruiz de Montoya era un buen juez al respecto, como se desprende de la lectura de su tratado místico **Silex divini amoris**), era una prueba de la profundidad de la evangelización, cuando esta se hacía en libertad y al margen del régimen colonial.

Sinembargo, ni la protesta profética contra la explotación de los indios, ni la construcción utópica de sociedades indígenas libres fueron los caminos más transitados por los evangelizadores. La gran mayoría de ellos optó por la solución más realista de evangelizar desde las "repúblicas de indios" o "comunidades indígenas", que eran instrumentos de la dominación colonial y luego se convirtieron en "doctrinas" de la cura pastoral. Es sabido que tales comunidades llegaron a ser el crisol de la nueva identidad cultural de los indios y que en este largo y complejo proceso, jugaron un papel importante los curas doctrineros.

En resumen, aunque ciertos sectores más clarividentes de la Iglesia en la mitad del periodo colonial trataron de superar, en su reflexión teológica y en su praxis pastoral, la doble contradicción del carácter demoníaco atribuido a las religiones indígenas y de la evangelización amarrada a la denominación colonial, parece que la mayoría siguió evangelizando prescindiendo de las raíces religiosas indígenas y en estrecha colaboración con el régimen colonial. Esto trajo como consecuencia la resistencia indígena. Al principio los indios recurrieron incluso a rebeliones en nombre de los dioses caídos (el movimiento del Taquiy Onqoy en la sierra surperuana hacia 1565 es un caso típico) o, al menos, a esconder los viejos ídolos detrás de los santos cristianos. Pero, a medida que pasaron los años y fueron perfeccionándose los métodos de evangelización, la religión de los indios fue cada vez más cristiana, y se dio en el corazón de las masas de los grandes imperios prehispánicos una verdadera transformación religiosa. El cristianismo indígena no fue un simple trasplante del cristianismo de los misioneros, sino que hubo elementos religiosos católicos reinterpretados desde la matriz religiosa indígena. Además, durante el siglo XIX especialmente, con ocasión de la disminución del clero entre los indios, incluso en aquellas regiones indígenas en las que se había dado una verdadera cristianización, se inició un verdadero proceso de involución del cristianismo y se consolidaron las religiones sincréticas descritas en este volumen

Esto es lo que comprueban los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (1979) para estudiar la evangelización en el presente y en el futuro del continente. Ellos parten de que "América Latina tiene su origen en el encuentro

de la raza hispanolusitana con las culturas precolombinas y africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso" (DP 409); y sostienen que, entre los siglos XVI y XVIII, "se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad" (DP 412). Sinembargo, los obispos reconocen que "esta piedad popular católica de América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización de algunos grupos culturales autóctonos" (donde parecen referirse a los pueblos indígenas con un catolicismo más sincrético, de los que se habla en este volumen, y a ciertos pueblos amazónicos que todavía no han sido bautizados), aunque unos y otros, según los obispos, "poseen riquísimos valores y guardan 'semillas del verbo' en espera de la palabra viva" (DP 450).

2. La evangelización indígena hoy

Cuando la Iglesia latinoamericana actual trata de plantear la evangelización de los pueblos indígenas no adecuadamente evangelizados, lo hace desde un marco teológico-pastoral diferente. Ha corrido mucha agua entre el Concilio de Trento, que acabó, orientando la primera evangelización, y el Concilio Vaticano II y su dinámico posconcilio, que deben orientar la segunda evangelización. Una muestra típica del cambio traído por el Vaticano II aparece en su constitución sobre la liturgia, en la que se lee:

> La iglesia no pretende una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de la comunidad, ni siquiera en la liturgia. Por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las diferentes razas y pueblos. Estudia con simpatía lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a las supersticiones y errores y, aun a veces, lo acepta en la liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico (SC 37).

Pero esta evangelización, que tiene en cuenta los valores culturales de los pueblos que van a evangelizarse, se hace cada vez más profunda en el magisterio moderno de la Iglesia y se habla de la evangelización de la cultura. Pablo VI la plantea claramente en su exhortación apostólica **Evangelii nuntiandi** (1975). Después de lamentar "la ruptura entre Evangelio y cultura" que se ha dado en la

civilización moderna, y de calificar tal ruptura como "el drama de nuestro tiempo", sostiene que la evangelización de la cultura es:

> Alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación (EN 19).

Tal énfasis en la relación fe-cultura, propia del magisterio de Pablo VI, se hace todavía mayor en el magisterio de Juan Pablo II. Efectivamente, en su carta al Cardenal Casaroli, con ocasión de la creación del Consejo Pontificio para la Cultura, el Papa dice que la "síntesis entre cultura y fe no solo es una exigencia de la cultura, sino de la fe. Una fe que no se hace cultura, una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida" (L'Osservatore Romano, nº 701, 6-VI-1982). Y en su discurso a los obispos de Lombardía (Italia), el Papa define la cultura popular como "aquel conjunto de principios y valores que constituyen el ethos de un pueblo" y recuerda que en Lombardía se ha dado una "progresiva penetración del cristianismo en la mentalidad y en las costumbres, en las cuales se ha ido constituyendo un núcleo de valores escenciales, en los que generaciones y generaciones han inspirado su vida" (L'Oss. Rom. nº 685, 14-II-1982). No es difícil probar que estas afirmaciones tienen bastante vigencia en las culturas indígenas descritas en este libro. Finalmente, quiero recoger todavía un amplio fragmento del discurso de Juan Pablo II a los intelectuales en Camerún, donde el Papa vincula la inculturación con la liberación y afirma que el evangelio no solo debe expresarse en los valores de cada cultura, sino también debe criticarlos:

> Yo comprendo el grito de ciertos africanos en favor de una **liberación auténtica** y del reconocimiento justo de su dignidad, lejos de todo racismo y lejos de toda secuela de explotación política, económica y cultural... En primer lugar, hay que tener claro que la liberación que se busca es la **liberación integral del hombre,** liberación de todo lo que esclaviza desde fuera y desde dentro... Por otra parte, es verdad que **la fe cristiana debe ser una Buena Nueva para cada uno de los pueblos.** Por ello debe responder a las expectativas más nobles de su corazón. Debe resultar capaz de ser asimilada en su lengua, encontrar una aplicación en las tradiciones seculares que su propia sabiduría había

elaborado paulatinamente para garantizar la cohesión social, el mantenimiento de la salud física y moral. La evangelización no puede menos de asumir elementos de la culturas. La ruptura entre evangelio y cultura sería un drama (EN 20). Los elementos positivos, los valores espirituales del hombre africano deben ser integrados, aún más, Cristo ha venido a dar cumplimiento. Es preciso, pues, realizar **un esfuerzo incansable de aculturación** para lograr que la fe no sea superficial. Pero, tampoco hay que olvidarlo, el mensaje evangélico no viene solo a consolidar los valores humanos tal cual; también desempeña un papel profético y crítico. En todas partes, lo mismo en Europa que en Africa, viene a transformar los criterios de juicio y las formas de vida (EN 19). Es una llamada a la conversión. Viene a regenerar. Pasa por la criba todo lo que es ambiguo, mezclado con debilidad y pecado. El evangelio debe desempeñar esta función en relación con ciertas prácticas, que fueron transmitidas por los extranjeros junto con la fe; pero también en relación con ciertas costumbres de instituciones que ha encontrado entre vosotros. El evangelio de Dios llega siempre de otro lugar para purificar y elevar, a fin de que todo lo que es bueno, noble, verdadero sea salvado, podado, perfeccionado y dé los mejores [illegible] (Oss. Rom. 1-IX-1985).

Si del magisterio de la Iglesia universal se pasa al de los obispos latinoamericanos, es sabida la importancia que da Puebla (1979) a la evangelización de la cultura, que se convierte en uno de los temas fundamentales de reflexión y en una de sus principales opciones (DP 385-443). Pero aquí hay que tener en cuenta también las enseñanzas del magisterio latinoamericano en todos los encuentros especializados para estudiar la evangelización de las culturas autóctonas. Entre ellos sobresalen los de Melgar (1968), Caracas (1969), Iquitos (1971), Asunción (1972), Manaus (1977) y Tlaxcala (1978). Todos ellos en torno a la década de los 70, que marca la crisis del indigenismo y el nacimiento de la indianidad. El primero era el movimiento político cultural que había surgido en el continente en el primer tercio del siglo XX, como reacción contra el olvido en que los gobiernos nacionales surgidos en la independencia habían tenido a la población indígena en nombre de una pretendida igualdad de todos ante la ley; la primera piedra de este indigenismo continental fue el Congreso de Pátzcuaro en 1940, y su meta era integrar a los indios en la sociedad nacional, respetando su especificidad cultural. Como el indigenismo siempre estuvo en manos de los no indios y como la integración promovida por los indigenistas terminaba en realidad matando la cultura indígena que se quería

preservar, a comienzos de la década de los 70 surge la indianidad, que pone el movimiento indigenista en manos de los mismos indios y que defiende no solo la preservación de la identidad cultural, sino también alguna forma de autonomía política de los indios organizados. Estas ideas son el trasfondo de la serie de encuentros latinoamericanos sobre pastoral con las culturas indígenas arriba citadas.

Pero quizás la expresión más clara de la pastoral con los indios en el contexto del movimiento indio sea el encuentro promovido por el Departamento de Misiones del CELAM de todos los obispos responsables de la pastoral indigenista en la ciudad de Bogotá, entre el 9 y el 13 de septiembre de 1985. Allí los obispos llaman indígenas a "unos 40 millones de hermanos, que se identifican como pertenecientes a un grupo étnico, generalmente de campesinos, selváticos o emigrados a los cinturones de miseria de nuestras ciudades, que estructuralmente viven fuera de la sociedad occidentalizada o en un proceso diferenciado de integración a la misma" (1987: 377). Luego los obispos analizan la situación de los indios y la pastoral de la Iglesia entre los mismos en los diferentes países y llegan a una serie de "opciones pastorales", entre las que deben destacarse las dos siguientes. En primer lugar, la formación de Iglesias autóctonas: "la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con Pedro" (1987: 388). Y en segundo lugar, la defensa de la tierra y de las organizaciones indias: "defender las tierras de los pueblos indígenas y recuperarlas, sabiendo que la posesión de ellas es condición indispensable para su liberación integral"; respaldar las organizaciones indígenas existentes en sus luchas por la defensa de la tierra y la autodeterminación de los pueblos" (1987: 390).

Todo el documento y las ponencias que fundamentaron la reflexión de los obispos del encuentro de Bogotá resumen una orientación cada vez más comprometida para asumir las culturas autóctonas y llegar a una verdadera inculturación de la fe. Pero me temo que, como ocurre muchas veces en la pastoral de la Iglesia, sea mucho más clara la mayor que la menor del silogismo. Por eso, es cada vez más importante que los agentes de pastoral de las regiones indígenas sigan reflexionando sobre el rostro indio de Dios y que tal reflexión pueda convertirse en opciones pastorales concretas que sean asumidas por las Iglesias locales. Este libro se inscribe en esa reflexión.

3. Características de esta obra

Para poder comprender los límites de este volumen, conviene tener presente algunos puntos que forman parte del "documento de trabajo" en el que estaban de acuerdo los autores cuando se comprometieron a escribir:

En cuanto al sujeto, se trata de escribir de los indios actuales. Es sabido que el término indio es más bien una categoría colonial, porque los españoles que llegaron por primera vez a este continente comenzaron a llamar así a los habitantes por creer que habían llegado a la India. Pero, bajo tal denominación, hay grupos étnicos muy diferentes. Cuando en la década de los 40 se organizó el movimiento indigenista continental, se comenzaron a barajar los criterios más adecuados para definir a los indios, tales como la raza, la lengua, la cultura, la pertenencia a una comunidad indígena, etc. Es clásica al respecto la definición de Alfonso Caso (1958):

> Es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en la que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de otras comunidades que la rodean, que le hace distinguirse así mismo de los pueblos blancos y mestizos (1958: 15).

ABYA YALA

Tal definición es una combinación de cuatro criterios: la raza, la cultura, la lengua y la conciencia de grupo; pero olvida que la gran mayoría de las comunidades indígenas actuales no solo son comunidades culturalmente diferentes, sino políticamente dominadas. Por eso, un trabajo más reciente de Enrique Mayer y Elio Masferrer (1979) incluye dentro del "núcleo irreductible" de la población indígena americana, que calcula en 28.5 millones, junto a los indios de las comunidades con economía autosuficiente y organización tribal, a los indios campesinos con una economía articulada a la sociedad nacional y una organización campesina, y a los indios de la ciudad, con una economía también articulada a la sociedad nacional, pero donde "mediante el proceso de conquista del espacio urbano los grupos indígenas están reafirmando, a otro nivel, su lugar como cultura diferente, pero partícipe de la vida nacional" (1979: 238). De todos los indios americanos, este volumen se refiere únicamente a los Rarámuri del estado de Chihuahua en México, descendientes de una de las tribus chichimecas; a los Tseltal de Chiapas, en el territorio del antiguo imperio maya; a los Quechua

de la sierra surperuana en el corazón del viejo Tawantinsuyu, y a los Aymara establecidos en Bolivia, Perú y Chile, herederos del imperio Tiawanaco. Aunque los cuatro pueblos no tengan una representatividad total, sí son un buen indicador para estudiar la evangelización indígena hoy.

En cuanto a los autores, se trata de sacerdotes jesuitas, ninguno de ellos nacido en la cultura cuya experiencia religiosa describe. Varios de ellos son, además, antropólogos y llevan muchos años en la región. Pero inevitablemente se trata de experiencias vistas desde afuera. El enfoque mismo de los cinco largos artículos es diferente. Uno de ellos es más testimonial,sin aparato crítico, con el único deseo de transmitir la vivencia religiosa de un pueblo al que se acompaña pastoralmente, mientras que los otros cuatro son más académicos, más analiticos, y tratan de entender la visión religiosa indígena y los procesos sociales que la han producido; pero todos ellos traslucen un respeto profundo hacia los rostros indios de Dios.

En cuanto al tema mismo, es un estudio de casos del panorama religioso indígena de América Latina. Se trata únicamente de la religión, porque en la misma colección aparecerá un volumen dedicado a los desafíos culturales y políticos del indio en la actualidad; sinembargo, no dejan de hacerse muchas referencias a dichos aspectos por la vinculación entre religión y política en toda sociedad indígena. Además se trata únicamente de la religión indígena en la actualidad, no de la que encontraron los españoles hace casi medio milenio, aunque se hacen una serie de referencias al pasado para entender mejor al presente. Finalmente, se toma la religión en el sentido más universalmente aceptado en la antropología de la religión, y que se inspira en Durkheim (1912), la religión como sistema de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, por medio de las cuales una sociedad trata de comunicarse con Dios y encontrar sentido trascendente a la vida.

Este libro no presenta conclusiones de conjunto, como se pensó hacer inicialmente, porque los autores, que trabajan en diferentes rincones de este continente ancho y ajeno, no han podido formular y aprobar juntos dichas conclusiones. Además, quizás esto haya sido mejor para evitar posibles manipulaciones de los datos. Las cuatro espiritualidades estan aquí; y todos los agentes de pastoral que trabajan en zonas de cristianismo indígena persistente descubrirán la misma música, aunque la letra pueda ser diferente. De todos modos, en mi calidad de editor del volumen quiero insinuar algunas conclusiones que se desprenden de la lectura de los textos y que he discutido personalmente con otro de los autores:

a. Con frecuencia se discute con mucha pasión sobre el carácter de síntesis o de sincretismo que tienen las religiones aquí presentadas. Para mí la respuesta depende mucho de las definiciones previas; pero, además, ésta puede ser más significativa para la antropología, empeñada en analisar los procesos sociales, que para la pastoral, empeñada en conocer cómo una determinada mediación religiosa puede ser apropiada para llegar al Dios del "espíritu y la verdad" (Jn. 4,23). Como analizo en la segunda parte de mi trabajo sobre los quechuas, aunque cuando dos religiones se ponen en contacto pueden producir una **yuxtaposición** (simple superposición de ambas religiones que conservan una propia identidad), una **síntesis** (fusión perfecta de ambas religiones en una nueva) y un **sincretismo** (formación de una nueva religión con elementos tomados de ambas religiones), lo más frecuente es que, si el contacto es prolongado y si los especialistas religiosos de ambas religiones durante algún tiempo logran ejercer un poder real, se llegue a un verdadero sincretismo. Allí mismo defino este como el resultado de la interacción dialéctica de los elementos (creencias, ritos, formas de organización y normas éticas) de las dos religiones originales, interacción por la cual ciertos elementos ya persisten en la nueva religión, ya desaparecen por completo, ya se sintetizan con sus similares de la otra religión o ya se reinterpretan asumiendo un nuevo significado. Esto es lo que ha sucedido en las cuatro religiones estudiadas en este volumen.

En cuanto a su valor de verdadera mediación religiosa para los que las practican con sinceridad, es indudable que si el Vaticano II admite la posibilidad de la salvación para los hombres fuera de la Iglesia en determinadas circunstancias (ad Gentes 7, Lumen gentium 16 y Gaudium et Spes 22), mucho más puede afirmarse lo mismo del cristianismo sincrético indígena, tan imbuido de los valores y sacramentos enseñados por Jesús para llegar al Padre. Pero, naturalmente, el problema pastoral no está en la valoración teológica que deba hacerse del cristianismo sincrético que las sociedades estudiadas practican. El problema pastoral radica en determinar hasta qué punto los actuales agentes de pastoral pueden tolerar tales expresiones sincréticas y aun defenderlas como verdaderos aportes de estas Iglesias locales, como nuevas "semillas del verbo" para la evangelización. La tolerancia, la paciencia y la sagacidad eran ya las virtudes que recomendaba a los misioneros el gran teólogo y pastoralista Acosta (1588), cuando escribía, "muchas cosas hay que disimularlas, otras alabarlas, y las que estan más arraigadas y hacen más daño, con maña y con destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio Papa" (1954: 502). Pero, la aceptación de la fiesta patronal como "sacramento popular", la aceptación de los matrimonios indígenas como parte del

sacramento cristiano, la aceptación de los ritos de fertilidad a la Madre Tierra como culto a Dios providente o la aceptación de la experiencia religiosa indígena centrada en la comunión con todo el universo, en la solidaridad con sus semejantes, en el desarrollo de la vida hasta su plenitud y en el equilibrio de poderes y recursos compartidos, por no citar sino algunos de los rasgos religiosos indígenas que aparecerán en las monografías, es bastante más que la simple tolerancia estratégica y es aceptar que el Espíritu de Dios ha seguido actuando no solo en el silencio de los corazones de los indios bautizados, sino que se ha valido de sus formas culturales. Y este es el reto que tienen planteado las Iglesias locales en las regiones más indígenas del continente. Insisto en lo de las Iglesias locales, pues creo que el esfuerzo de inculturación debe hacerse de modo sistemático, sin dejarlo a la iniciativa personal de los sacerdotes, pues esto podría ser causa de confusiones y aun de divisiones entre los católicos de la región, aunque naturalmente pueden hacerse experiencias pilotos.

b. Una segunda conclusión se refiere al período histórico en el que cristalizó el actual cristianismo indígena sincrético. A pesar de que los métodos de evangelización tuvieron las mismas fases en las cuatro sociedades indígenas estudiadas, hubo en estas un largo período en el cual la presencia de la Iglesia institucional fue muy débil o casi nula. Esto ocurrió entre los Rarámuri-pagótuame en el siglo XVIII, a raíz de la expulsión de los jesuitas; entre los Tseltales en el siglo XIX, y entre los Quechuas y Aymaras también en el siglo XIX. En todos los casos hay una verdadera involución cristiana, y los líderes religiosos autóctonos debieron acudir a su tradición religiosa original para redefinir su cristianismo. Esta libertad, que no tuvieron en su primera evangelización, vino cuando ya dichos pueblos indígenas habían sido fundamentalmente cristianizados y así el resultado no fue la radical restauración de las religiones indígenas originales, sino la "indianización" del cristianismo. Este me parece el hecho fundamental, aunque admita grados de mayor o menor cristianización. Por eso, como ya observé, el rostro indio de Dios no proviene de la inculturación de los agentes de pastoral cuanto del sincretismo de los indios para hacer más comprensivo el mensaje cristiano recibido y para conservar ciertos rasgos religiosos autóctonos persistentes. A este sincretismo es al que he llamado la otra cara de la inculturación. Si la inculturación es el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada, el sincretismo es el proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se opongan a los cristianos y de revestir los rasgos cristianos aceptados con las categorías religiosas autóctonas. Ambos

procesos siempre difíciles por el cambio profundo que entrañan, se complican porque el verdadero sujeto es un sujeto colectivo y porque el segundo proceso, que es el único que realmente se ha dado, se desarrolló en un contexto de evangelización compulsiva.

c. Pero la conclusión más importante y más difícil de sintetizar es el tipo de desafío que estos rostros indios de Dios significan para las actuales Iglesias locales en su búsqueda de una pastoral realmente inculturada y realmente liberadora. Algo indiqué ya en la segunda parte de la primera conclusión, pero eso no es todo. Pienso que las iglesias locales, bajo la iluminación del rico magisterio de la Iglesia a que me referí en el apartado segundo de esta introducción, deben seguir buscando la metodología adecuada para enfrentar la segunda evangelización de las actuales sociedades indígenas, teniendo presentes tanto la ambiguedad de los cristianismos sincréticos indígenas como el aporte que pueden significar para la síntesis cristiana del continente. Voy a limitarme a desarrollar estos dos puntos, pero sin olvidar que solo trato de hacer una síntesis mía de ideas que están mucho más ampliadas y matizadas a lo largo de las simples monografías del presente volumen.

En primer lugar, los actuales cristianismos indígenas resultan ambiguos, tanto por el rostro de Dios que trasluce en cada uno por el nivel de liberación personal que entrañan. Es sabido que no solo los fenómenos religiosos indígenas, sino todos los fenómenos religiosos pueden ser ambigüos por su carácter simbólico, que se presta a recibir distintas significaciones de los distintos grupos que lo realizan en función de sus propios intereses, mucho más si tales fenómenos religiosos son resultado de procesos sincréticos. La misma simbología puede conducir al Dios de la vida y a los dioses de la muerte; la celebración de determinados ritos puede estar orientada a la obtención de favores divinos y, al mismo tiempo, puede reforzar ciertos patrones de dominación; algunas creencias y prácticas religiosas tienen lecturas diferentes para los miembros de clases sociales distintas. Por eso juzgo que el desafío que los agentes de pastoral tienen es partir de la simbología propia de las sociedades indígenas, la única que ellas sienten como propia, y llegar al Dios del "del espíritu y de la verdad" (Jn. 4, 23).

Por otra parte, los actuales cristianismos indígenas, nacidos de una evangelización que llegó de la mano de la conquista y de la dominación colonial, ¿son realmente proclamación de la "buena nueva"?. A pesar de su indudable buena voluntad, muchos evangelizadores destruyeron las religiones indígenas, y con ellas la base central de resistencia de las sociedades autóctonas contra los invasores, facilitando así la penetración del sistema colonial. Aunque los pueblos-reducciones fueron, como se vio en la primera parte, crisol de la nueva

identidad cultural, y aunque el Dios cristiano haya sido el motivo de ciertos movimientos indígenas libertarios de fines del período colonial (la rebelión de los Tseltales de María Candelaria, que Maurer recoge, es un caso típico), ¿puede decirse que ha desaparecido de los cristianismos indígenas todo el peso de la dominación por la vinculación original evangelización-conquista? Es sabido que el mismo *Kerigma* tiene resonancias distintas y exige nuevas reformulaciones creíbles en un contexto de evangelización - dominación por parte de los llamados "cristianos". Cuando en la Iglesia primitiva se ´predicaba a Cristo muerto, pero resucitado y salvador, era claro a todos que Cristo era aquel hombre de carne y hueso que anunció la buena noticia y fue muerto por lo poderosos; pero la misma predicación hecha en un contexto de invasión, que impone el "orden cristiano occidental" por la fuerza de las armas, tiene un significado totalmente diferente y se puede convertir en el mito de los de arriba, que hasta sus dioses imponen. Otro ejemplo: el monoteísmo cristiano frente al politeísmo indígena puede quedar reformulado de otra manera; el margen de meras consideraciones teológicas, el monoteísmo del Dios "único, monopolizado por la élite dominante", puede aparecer, frente a la multiplicidad de dioses protectores indígenas, como otra forma de dominación. Por eso, juzgo que el desafío de los agentes de pastoral es partir de la actual simbología indígena que muestra estos lados y otros muchos que se recogen en las cuatro monografías, y llegar a descubrir el Dios de la verdadera libertad.

En segundo lugar, los actuales cristianismos indígenas pueden ser un aporte en la síntesis cristiana del continente. Sin duda los pueblos indígenas en sus diversos niveles de articulación y conflicto con la sociedad dominante con la principal experiencia de "alteridad" de América Latina, como para el mundo asiático pueden ser las grandes religiones milenarias o para el mundo europeo el humanismo agnóstico postmoderno. ¿Cómo es posible re-evangelizar dichos cristianismos sincréticos, respetando esa alteridad y convirtiéndola en un aporte a la síntesis cristiana del continente?. Entre los aportes del cristianismo indígena a esa síntesis cristiana creo que pueden citarse: la dimensión sacral del ecologismo (la "Madre Tierra" y los cerros de las culturas aymara y quechua); la unidad de toda la persona (cuerpo y alma); el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa; las imágenes o "santos" como hierofanía; ciertas formas de "animismo" que nos horrorizan desde nuestro concepto del Dios único, pero que pueden verse como símbolos del Dios único providente y cercano; la lógica de lo corpóreo y de los sensorial, menos dominada por generalizaciones conceptuales de dogmas intocables y más respetuosa de la variedad y unidad de cada realidad; las formas de acercamiento más polifacéticas a la divinidad (como por ejemplo

las danzas o ciertos ayunos), etc. etc. No hay que olvidar que en la valorización negativa, por parte de ciertos agentes de pastoral, de estos comportamientos del cristianismo indígena hay con frecuencia una visión negativa, que ya no se basa en la religión del espíritu y de la verdad que nos trajo el Señor Jesús, único criterio realmente válido, sino en desarrollos culturales propios de la civilización occidental, que con cierta falta de pudor científico presentan como válido para todas las sociedades. Por eso creo que la Iglesia hace bien al acercarse con apertura a los cristianismos indígenas, no solo por respeto a estos millones de bautizados que, después de casi medio milenio de la primera evangelización, no pueden seguir siendo considerados "cristianos nuevos", sino también porque estos hombres están aportando a la humanidad experiencias religiosas diferentes de verdadero valor y porque están alentados por el Espíritu de Dios, que "sopla donde quiere" (Jn. 3, 8).

ABYA YALA

Bibliografía

ACOSTA, J.

1588 **De procuranda indorum salute,** en **Obras,** Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1954

AVILA, F. de

1646 1648 **Tratado de los evangelios en las lenguas castellana y general de los indios,** Lima, 2 tomos

CABELLO DE BALBOA, M.

1586 **Miscelanea Antártica,** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1951

CALANCHA, A.

1639 **Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú,** Barcelona, Pedro La caballería

CASO, A.

1958 **Indigenismo,** Instituto Nacional Indigenista, México

COBO, B.

1653 **Historia del Nuevo Mundo,** en **Obras,** Biblioteca Autores Españoles, 2 tomos, Madrid, 1964

DEPARTAMENTO DE MISIONES

1987 **De una pastoral indigenista a una pastoral indígena,** Bogotá, CELAM

DURKHEIM, E.

1912 **Las formas elementales de la vida religiosa,** Edit. Schapire, Buenos Aires, 1968

GARCILASO DE LA VEGA, el Inca

1609 **Comentarios reales de los Incas,** Emecé, Buenos Aires, 1943

ABYA YALA

GUAMAN POMA, F.

1615 **Nueva Crónica y buen gobierno**, Historia 16, Edición de John V. Murra, 3 tomos, Madrid, 1987.

LAFAYE, J.

1977 **Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México**, Fondo de Cultura Económica, México

LAS CASAS, B.

1537 **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**, Fondo de Cultura Económica, México, 1975

1552 **Brevísima historia de la destrucción de Indias**, en **Obras**, Biblioteca de Autores Españoles, tomo V, Madrid, 1958

1559 **Apologetica Historia**, en **Obras**, ibidem tomos III y IV

MAYER, E. MASTERRER, E.

1979 "La población indígena en América en 1978" en **América Indígena**, Instituto Indigenista Interamericano, XXXIX-2 pp. 217-337, México

MOLINA, (el Cusqueño), C. de

1574 **Fábulas y ritos de los Incas**, en **Las crónicas de los dos Molinas**, Edición de F. A. Loayza, Lima, 1943

PEÑA Y MONTENEGRO, A. de la

1668 **Itinerario para párrocos de indios**, Hermanos de Tournes, Amberes, 1764

QUIROGA, P.

1563 **Coloquios de la verdad**, Centro oficial de estudios americanos, Sevilla, 1922

RAMOS GAVILAN, A.

1621 **Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros**, Ignacio Prado Pastor, Lima, 1978

ABYA YALA

ROSTWOROWSKI, M.

1983 **Estructuras andinas del poder**, Instituto de Estudios Peruanos, Lima

RUIZ DE MONTOYA, A.

1639 **Conquista espiritual del Paraguay**, Mensajero, Bilbao, 1982

URBANO, H.

1981 **Wiracocha y Ayar: Héroes y funciones en las sociedades andinas**, Centro de estudios rurales Las Casas, Cusco.

ABYA
YALA

LOS RARAMURI-PAGOTUAME

Ricardo Robles

1. Un testimonio

De la fe de un pueblo solo se puede dar testimonio. Eso quisiera ahora, después de un acompañamiento prolongado, en el que, al buscar compartir el evangelio, los evangelizadores vamos siendo evangelizados por los Rarámuri-pagótuame: los hombres-bautizados, como se dicen ellos mismos.

Se puede pretender tal vez comprender y formular, aprisionar en conceptos lo que un pueblo diferente cree y expresa religiosamente. Desde una óptica pastoral, como la nuestra, esa sería una pretensión inútil en el fondo. Un pueblo, una cultura, compleja cosmovisión que determina las relaciones del hombre con la realidad y sus acciones sobre ella, con sus valores, usos y sentir, es como una persona; se la puede conocer solo conviviendo y queriéndola. Sus riquezas y misterios siempre nos guardarán sorpresas nuevas que brotan de su pasado; su vida y su creatividad siempre la irán renovando. Y nuestro conocimiento siempre quedará truncado, imcompleto. No obstante, ese misterio que son las personas y las culturas no nos impide hablar de quienes queremos con más hondura que un frío estudio. Nadie puede negar la verdad de nuestra experiencia compartida, que brota en afectuoso testimonio.

Es importante anotar esto desde el principio, porque esa aproximación en amistad pastoral determinará todo lo que diré en adelante. No pretendo la objetividad fría porque sería un insulto a este pueblo admirable hablar de él como de algo y no de alguien. Esta pastoral de "acompañamiento" ha orientado, seleccionado, optado en la investigación, en la interpretación de los datos, en la acción consecuente. Por otra parte, esto resulta ineludible ante un pueblo diferente, con canales y códigos de comunicación distintos, con otra

epistemología, con un sistema de abstracción simbólico y no conceptual, como el nuestro. Sería demasiado pretencioso querer llegar a certezas definitivas, científicamente comprobables; nuestras certezas se parecerán más a la certeza del cariño o de la fe. En el fondo, son libres.

El tono de amistad podría hacer pensar que para mí solo el rarámuri es valioso y el resto de la humanidad es poca cosa. No es así. La experiencia en pastoral suburbana y el contacto con otros pueblos me han enseñado que esos valores que veo en los indígenas rarámuri se encuentran dondequiera entre los pobres de distintas maneras, aunque aquí escribiré únicamente sobre ellos.

Aunque quiero hablar especialmente de los Rarámuri de *Ba'wichiki* , porque es una comunidad que vive intensamente su tradición , y porque aquí he pasado los últimos siete años compartiendo su vida, es evidente que se reflejarán otras regiones, las experiencias de otros agentes de pastoral, algunas lecturas y los casi veinticinco años transcurridos desde que llegué a Tarahuamara. Por otra parte, el insistir en una comunidad concreta explicará omisiones de lo que el rarámuri vive en otras regiones.

En general, se les conoce como Tarahuamares. Hablaré de ellos como los Rarámuri, porque así se dicen ellos. Al comentar su religión y su fe, tendré que hablar de su vida toda, porque ellos no hacen distinciones entre algo en lo que su Dios tuviera que ver y algo que no le correspondía; porque sus autoridades actúan en el nombre y con la autoridad de Dios, porque en todo colaboran con él para recuperar continuamente la armonía del pueblo y conservar su vida fraternal.

En un testimonio breve como este, habrá generalizaciones necesariamente. Un rito sintetizará sus múltiples formas; un cargo descrito procurará dar idea de todo un sistema político-religioso; una expresión englobará realidades múltiples no tan similares; etcétera. Optaré por una cierta narrativa, rehuyendo en lo posible términos científicos y clasificaciones tradicionales, que más que precisar falsearían la realidad rarámuri. No hablaré de sacerdocios, shamanismos o hechiceros, brujos y magos; ni de tabúes, ni de animismo, ni de nahualismos en un sentido técnico. En primer lugar, porque cada uno de esos conceptos toma origen en otras culturas donde sí pueden ser precisos, pero al hablar de esta realidad cultural falsearían la verdad o desviarían la imaginación. En segundo lugar, porque ninguno tiene una definición universalmente aceptada, y éste no es un trabajo para discutir tales conceptos. Aceptando el riesgo de parecer superficial, evito el estilo científico con su aparato crítico. Quiero dar un testimonio, agradecer a este pueblo su amistad, respetando su simplicidad y sus vocablos, que ellos sabrían expresar mejor en esta narración reflexiva de lo convivido.

Finalmente, este testimonio no es solamente mío. Nace de una experiencia de Iglesia que ha hecho opciones pastorales para procurar, respetar la cultura ,y con la inspiración del evangelio, acompañar a los tres grupos indígenas que viven en el Vicariato Apostólico de Tarahuamara. Los equipos que viven esta pastoral de acompañamiento son múltiples. Están formados por laicos, sacerdotes diocesanos, religiosas y religiosos.

Tenemos intercambios frecuentes, de donde han brotado y madurado muchas de las certezas e intuiciones que expondré. Por ello hablo de "nuestra experiencia", en plural.

Para entender el presente, empezaremos por algo de su historia; hablaremos luego de la síntesis religiosa que han logrado los Rarámuri actualmente: de su creer, manifestado en sus relaciones con Dios, el hombre y el mundo; de sus pastores; de sus ritos sacramentales autóctonos y, a manera de conclusión, de su cristianismo rarámuri, tan diferente y tan rico.

Como podrían desear los rarámuri a quienes en estas páginas entrevean su mundo: "Que él que es Unico, nuestro Dios Padre-Madre, nos dé sabiduría para ir recibiendo estas palabras suyas".

Su historia

De la historia nos interesa aquello que explique la fe y la religión actual de los Rarámuri. Tenemos que dejar a un lado muchos hechos de interés y todo aparato crítico para seguir solamente la dinámica del choque cultural, aunque transcribimos ocasionalmente frases textuales en la redacción.

Hace unos dos mil años se asentaron en este territorio los Rarámuri, dejando las migraciones uto-aztecas que iban hacia el sur. La tierra era grande y rica para sustentarlos con la recolección, la caza, la pesca y cada vez más la agricultura. A finales del siglo XVI no sospechaban que los bosques y minerales de su tierra serían causa de su despojo actual.

Invasión y rebeliones: siglo XVII

Los primeros españoles entraron en territorio rarámuri en 1589, buscando minas por la región de Chínipas. Fueron recibidos con obsequios pero se les vedó la entrada al pueblo. Cuando al día siguiente llegaron a la mina y dispararon sus arcabuces, aparecieron en el cerro más de dos mil hombres de guerra amenazándolos con la muerte. Los españoles retaron a los indios a probar la fuerza de sus armas tirando a un cuero de toro; las flechas no hicieron mella, los

arcabuces lo dejaron como arnero, y los indios quedaron pasmados. Vinieron entonces dos ancianos a advertirles que no mataran a los españoles, que "lo que de sus arcos salía los había espantado porque iba dando voces por el aire".

Este primer encuentro refleja ya lo que sería la historia para los Rarámuri. Los invasores llegaron buscando riquezas y los indios se mostraron cordiales, tanto que en 1639 el gobernador de Nueva Vizcaya escribió al Virrey diciendo que aquella era una de las tierras mas fértiles y a propósito para poblarla españoles, y que siendo los Tarahumaras tan reducibles como todos decían, era región apta para poblar un gran reino en ella. Las rebeliones de los Rarámuri, que impidieron la colonización durante todo el siglo, probarían lo contrario. Los Rarámuri no querían extraños en su territorio, como en el poblado aquel porque se les quería imponer un modo de vida y trabajo diferentes al servicio de los españoles, y que se reunieran en poblados y dejaran sus creencias, sus ritos y sus fiestas. Por esas razones lucharon defendiendo su fe y su cultura. Catorce misioneros murieron en los levantamientos del siglo XVII a manos de los Rarámuri y de tribus vecinas.

Hubo cinco rebeliones mayores con quince años de guerra 1616 a 1698, y las misiones fundadas independientemente en Alta y Baja Tarahuamara en 1611 y 1626 solo pudieron trabajar durante 29 años, respectivamente, en todo el siglo.

Como en el relato de la primera entrada en Chínipas, los invasores probaron así la superioridad de sus armas, pero ya no sobre un cuero de toro sino sobre el pueblo rarámuri que fue sangrientamente reprimido, sobre todo en los levantamientos mayores de 1648 a 1653 y de 1690 a 1698. Fue entonces cuando, igual que en el relato, la sabiduría rarámuri advirtió que la guerra contra los arcabuces, que daban voces por el aire, no era camino para la vida del pueblo.

La invasión de la fuerza bruta sobre el derecho de los indígenas era un hecho doloroso, pero real. Los Rarámuri aprendieron de su historia y optaron por prácticas diferentes, que podríamos calificar de resistencia pacífica y de refugio en las montañas para salvar lo importante. Porque ellos no renunciaron a los valores que defendían hasta la fecha conservan casi intactos: sus formas de trabajo y economía, su asentamiento disperso y su libertad religiosa y ritual.

Los invasores aprendieron algo también: renunciaron a reunirlos en poblados, a desterrar sus fiestas rituales y a imponer trabajos del modo que hubieran querido. Cambiaron también sus tácticas. Buscaron el control político poniendo "capitanes" (1653) y "gobernadores" (1677) indígenas para organizar en partidos a los dispersos; los misioneros toleraron o respetaron más su religión y a su vez pusieron "fiscales" desde 1611 entre los indígenas para convocar a las

fiestas cristianas, apoyaron al nuevo sistema de autoridades que tutelaban dando los bastones de mando, introdujeron ganadería y nuevos cultivos, etcétera.

Un cronista jesuita, José Pascual, reconoce a mediados del siglo como "se ha experimentado de la nación (Tarahuamara), en las tres guerras que ha tenido, el no ser los de ella traidores, ni pretender salir a robar y saltear, ni matar... sino solo defender lo que juzgaban ser suyo, y vengar en sus puestos los agravios que presumían haber recibido de los españoles..."

Los misioneros Tomás de Guadalajara y José Tardá (1675) dejan una relación en la que anotan que los Tarahumaras no consentían que ninguna nación se mezclara con ellos, que no vivían congregados, rehusaban formar pueblos y temían hacerse cristianos pensando que se les impondrían, como ley de Dios, los trabajos de los españoles. Explican como vivían en libertad, sin tener pleitos entre sí, y lo más del año paseándose y holgándose,, y como solían sentarse estos bárbaros a embriagarse con vino que hacían de maíz... Después hablan de sus progresos en el trato con los Rarámuri al adoptar sus formas de cortesía: "Todas estas ceremonias son menester y nos ha valido el acomodarnos a ellas, porque viéndonos que los tratamos como sus parientes y los de su nación, reciben lo que les decimos".

Estas muestras de testimonios de la época iluminan lo dicho sobre el mutuo aprendizaje de las dos culturas. Aunque para los misioneros los ritos indígenas siguieran siendo embriaguez de bárbaros, y sus formas de trabajo continuaran siendo consideradas como holgazanería; aunque los indígenas tuvieran que remontarse para celebrar sus ritos, se habían dado acercamientos, acuerdos tácitos en los que todos cambiaron sus tácticas, pero no sus metas. Los invasores se quedaron con lo que querían: la minas, la mejores tierras y el dominio militar del territorio, pero renunciaron a someter a los indios en pueblos. Los misioneros lograron hacerse oír, levantar templos y reunir ahí al pueblo con un nuevo sistema de autoridades, organizar las fiestas cristianas, bautizar a los naturales, introducir ganadería y cultivos, aunque para ello debieron adaptarse y tolerar. Los Rarámuri guardaron su independencia en lo que más les importaba, como queda dicho, conservando tenazmente su libertad en dispersión, sus formas de trabajo y sus ritos ancestrales, tolerando despojos, adoptando lo que les fue útil y olvidando la guerra.

Cambios estructurales: siglo XVIII

La vida rarámuri ya había cambiado a principios del siglo. Había adoptado elementos culturales tan importantes como el nuevo sistema de

autoridades en lo político, el pastoreo y nuevos cultivos en sus formas de producción, el bautismo y el templo y las fiestas cristianas en su religión. Sobre esta base florecerían las misiones, posteriormente con rebeliones menores y aisladas. Cuando a mediados del siglo XVIII se dio la orden de entregar al clero diocesano veintidós de las misiones de Tarahumares, la orden no puedo cumplirse sino nueve años después, debido a la resistencia que presentaron los indígenas. Eso muestra que las misiones habían madurado y que habían creado lazos de afecto con los misioneros, algunos de los cuales, como Glandorff, fueron grandes defensores de los indígenas ante los mineros, que reclutaban por la fuerza a todo el que encontraban.

Un pacto como el que se refleja en este entendimiento mutuo supone grandes cambios estructurales en la sociedad rarámuri. No obstante, debió basarse en intereses y valores comunes a ambas culturas, en coincidencias externas, al menos si se tiene en cuenta el prolongado rechazo del indígena ante imposiciones que sí consideró intolerables: lucha armada en el siglo XVII y resistencia pacífica, que se mantiene a fines del siglo XX.

Podemos decir que ante la inevitable invasión española y misionera, los Rarámuri aceptaron que irremediablemente tendrían que convivir con extraños, y que eso exigía cambios y ofrecía la oportunidad de adoptar elementos de la cultura invasora que les resultaban convenientes. Adoptaron así, en cierta libertad, a los misioneros y su fe por el sustrato de coincidencias y conveniencias que debió existir. Así se explica que no hayan aceptado la totalidad de lo predicado, que hayan seleccionado a su manera lo que sí enriquecía su visión de Dios y del mundo, dejando a un lado lo que no les pareció significativo. Tal vez con un poco de amor y otro poco de temor, aceptaron al nuevo ministro religioso por sus ritos, porque hablaba y vivía extrañamente pero con referencia a Dios, y eso era importante para un pueblo que todo lo vive religiosamente. Hubo una adopción selectiva, porque si hasta hoy los misioneros siguen siendo aliados aceptados y queridos, los '*chabochis* , "no-indígenas", siguen siendo adversarios, temidos, evitados, aunque en convivencia pacífica.

Parecía llegarse a un entendimiento progresivo, los misioneros habían predicado ya su doctrina e instituido sus ritos y fiestas, los Rarámuri ya se veían como *pagótuame* , "bautizados o cristianos", pero entonces vino la expulsión de los jesuitas de los dominios de España en 1767.

El obispo de Durango envió clérigos a las misiones, pero en obediencia al real decreto fueron forzados a dejarlas para que las ocuparan los franciscanos quienes pese a su esfuerzos no lograron cubrir efectivamente el territorio. Los Rarámuri sufrieron este cambio de misioneros con un agravante: todas las

propiedades de las comunidades indígenas fueron intervenidas por la Corona, como si fueran de los jesuitas. El error se corrigió solo veinte años más tarde.

Se iniciaba así, al final del siglo XVIII, una etapa afortunada, en la que los Rarámuri quedaron libres para reinterpretar el cristianismo en formas y símbolos propios. Paradójicamente, el abandono gradual de las misiones iniciado aquí, liberaría durante todo el siglo siguiente a los indios ya cristianos, ya *rarámuri-pagótuma*, de una forzada occidentalización de su vida y de su religión.

Desgraciadamente, de esa época anterior de los modos y contenidos de la evangelización local tenemos pocos datos. Al salir expulsados los jesuitas, sus libros fueron confiscados y enviados al Colegio Franciscano de Guadalupe, en Zacatecas, al que la Corona encomendó entonces las misiones de Tarahumara. El envío era costoso por la distancia y hubo quien juzgara que no valía la pena enviar los manuscritos sobre las costumbres de los salvajes, la lengua, etcétera. Así fueron vendidos como papel a un cohetero para sufragar parte de los gastos del envío de los verdaderos libros. Y en fuegos de artificio se esfumaron muchos recuerdos históricos. No obstante, algunos datos se salvaron en cartas, informes y otros escritos que habían sido enviados a México o a Europa.

Cuando afirmamos, que el pueblo rarámuri se consideraba ya cristiano, nos basamos en lo poco que hay, en la entrega de las veintidós misiones ya convertidas a mediados del siglo XVIII y en lo que para nosotros es más importante: la conciencia de los mismos indígenas que se identifican hasta la fecha como los hombres-bautizados, los Rarámuri-pagótuame.

ABYA YALA

Raramurización: siglo XIX

Las guerras de independencia y la inestabilidad política que se dio en México durante los primeros setenta años del siglo terminaron con las misiones. Se suspendieron los 'sínodos' que la Corona otorgaba para el mantenimiento de las misiones, y a pesar de que los nuevos gobiernos prometieron seguir costeando los gastos, nunca lograron cumplirlo. En 1849 se secularizaron prácticamente todas las misiones, y en 1893 había un solo sacerdote en la región de Norogachi, para atender a todos los Rarámuri dispersos por la inmensa tierra. Durante los últimos cinco años del siglo vinieron algunos padres josefinos a trabajar en la región.

La paulatina salida de los franciscanos y las nuevas leyes liberales favorecieron la invasión de las mejores tierras indígenas, defendidas hasta entonces por las misiones y protegidas por las Leyes de Indias. Los Rarámuri se remontaron definitivamente, se refugiaron en lo que entonces era inaccesible,

más que ahora, en las profundas barrancas y en las cumbre de la sierra madre occidental.

Es posible, aunque improbable, que al salir los últimos misioneros dejando indefinidamente la inmensa sierra delegaran de alguna manera la administración de algunos sacramentos, como el bautismo y la asistencia al matrimonio, porque hasta la fecha hay ministros rarámuri que celebran ritos paralelos. Es más probable que, por iniciativa de los mismos indígenas, estos signos se siguieran practicando ya que habían llegado a ser suyos, realmente significativos, verdaderos sacramentos de la vida.

Como quiera que esto fuera, en ese tiempo del que no conservamos memoria sucedió que el pueblo cristiano de los Rarámuri quedó en las manos pastorales de sus propias autoridades tradicionales, de las que parecen tener origen más prehispánico y de las adoptadas por ellos en torno a las misiones en el siglo XVII.

Esto reforzó su sistema político, que llegó a una síntesis armónica de cargos y servicios a la comunidad. Autónomos ya, sin tutelas e interferencias de autoridades civiles o religiosas extrañas, libres casi de invasión e invasores, que andaban distraídos con guerras y problemas propios, los Rarámuri-pagótuame consolidaron su gobierno como servicio querido y ordenado por Dios, y que da pastores que cuiden y congreguen al pueblo, que juzguen paternalmente los delitos y reconcillien al que se desvía, que organicen las fiestas como sacramentos del "ser pueblo" rarámuri.

También la austeridad de la montaña consolidó su sistema económico de autoconsumo, haciéndolos más autosuficientes e imponiéndoles la necesidad de reforzar su solidaridad, de compartir mutuamente lo que se tenía. Su estructura económica tiene una gran cantidad de mecanismos niveladores que impiden que se acumulen bienes y presionan para que se redistribuyan los excedentes, muchos de ellos precisamente en torno a celebraciones rituales, y todos ellos como voluntad de Dios para la fraternidad que él quiere. El pastoreo y los cultivos adoptados llegaron a ser tan suyos que los conciben como algo que se remonta a los orígenes del pueblo rarámuri. Así, Dios ha pasado a ser 'pastor', y sus autoridades 'pastorean' al pueblo.

Pero tal vez se reforzó más su sistema religioso en el que se basan y legitiman las estructuras político-económicas. Los Rarámuri-pagótuame se conciben cristianos desde el origen del mundo. Es curioso que mientras parecen no recordar la etapa de evangelización y que no les preocupa que el ministro de su bautismo y de la misa sea un extranjero, sí recuerdan que todas estas tierras fueron suyas, e invadidas y robadas por los españoles o los *chabochis*, y

conservan sin duda un antagonismo con ellos. Esto indica hasta qué punto se asimiló en una verdadera síntesis religiosa lo ancestral y lo misional, sintesis que modificó toda su cultura, pero a su manera propia su manera rarámuri de lograr unidad, prioridades, nuevos símbolos, armonía, y de olvidar, rechazar o modificar, escogiendo de entre lo nuevo y lo antiguo lo que mejor consolidaba al pueblo en los valores culturales de siempre, tuvo un siglo o más para dar forma al nuevo pueblo que les impuso la historia nueva, aceptando austeridad y pobreza para conservar su libertad y su fidelidad a los designios de Dios.

De algún modo su sociedad era otra en todo, y al mismo tiempo seguía siendo ella misma. Un pueblo nuevo que ahora se reunía en torno a un templo y unas fiestas nuevas. Seguían siendo *rarámuri*, pero ya eran *pagótuame* . Y eso caló tan hondo que se olvidó el proceso; y la nueva identidad se remonta a los orígenes, de los que toma su ser todo lo que es inmutable.

Se repite la historia: siglo XX

Los jesuitas regresaron a la tarahumara en el año de 1900. Los Rarámuri no habían perdido la continuidad de su proceso y sus opciones se habían reforzado. Los misioneros volvían sin la experiencia de los antiguos, que aprendieron a tolerar y respetar. Venían cuando la historia europea había endurecido las posiciones etnocéntricas de la Iglesia, que había reforzado una defensiva seguridad en sí misma en la que todo parecía dogma y artículo de fe.

La repetición del choque cultural era inevitable. Entre la Iglesia raramurizada y la romanizada se había abierto un gran abismo. El rarámuri tenía ventaja por su memoria histórica ya traducida a símbolos, cíclica, y confirmada por el tiempo. El no podía dudar de su ser religioso porque los nuevos misioneros lo incomprendieran; cortésmente escuchaba los nuevos discursos o suspendía un rito en el templo porque los misioneros lo veían impropio, pero pasó al anonimato de símbolos y ritos alejándose de nuevo para creer y celebrar en la montaña. Desgraciadamente los misioneros sí habían perdido la perspectiva histórica que les hubiera sido tan útil. Venían totalmente seguros de sus ritos, su teología y su moral universales únicos, los cuales debían ser aceptados idénticamente por toda cultura, por todo cristiano.

Así, las misiones vieron la necesidad prioritaria de 'educar', europeizar, para que los indígenas fueran cristianos verdaderos. Y se cayó exactamente en los mismos errores que tres siglos atrás provocaban las rebeliones: formar colonias y poblados de indígenas civilizados y catequizados; enseñarles oficios para que supieran trabajar a nuestra manera; reprobar sus ritos, sobre todo los de sabor

más ancestral, para sustituirlos por los ritos ortodoxos universales, sin aceptar siquiera a veces la danza de Matachines y otras formas de culto que los antiguos habían aprendido de los misioneros para celebrar las fiestas cristianas. Los Rarámuri no se levantaron en armas ahora porque conservaban su historia. Condescendieron de nuevo, tomaron lo bueno que se les ofrecía y dejaron a un lado lo no significativo.

Pronto estalló la revolución mexicana de 1910, seguida de períodos persecutorios de la Iglesia. No fue sino hasta los años 40 cuando se pudo estabilizar el trabajo misional, cuando los tiempos se volvieron más propicios a la reflexión pastoral. Desgraciadamente las persecuciones marcaron mucho los espíritus y reforzaron la conciencia de poseer toda la verdad y la óptica civilizadora integracionista. Los misioneros estructuraron todo para seperar de su medio cultural a los niños y así educarlos, catequizarlos, enseñarles a trabajar, formar pueblos y, como fruto de todo lo anterior, hacer de ellos verdaderos cristianos, insistiendo en la ortodoxia según la mentalidad de la época. No podían ver entonces que de esa manera los integraban en el sistema de mercado y explotación del trabajo. Los Rarámuri sí lo percibían y se defendieron de manera instintiva, o tal vez conscientemente.

En vísperas del Vaticano II se fue generalizando la idea de revisar todo ese plan pastoral. Incipientes intentos de conocer la cultura y de compartir la vida indígena llevaron a una progresiva conversión, cada vez más encarnada en la vida rarámuri, y por lo mismo cada vez más lúcida y operativa. El concilio impulsó sin duda esas líneas que, sin saberlo aún, corregían aquella repetición de errores del pasado, a los que el rarámuri nuevamente había logrado resistir.

Hoy día las colonias han desaparecido o han dejado despojos sin cultura definida, frustrados y añorantes.Los internados se han cerrado o buscan caminos que les permitan reforzar la cultura y no negarla. Los talleres están cerrados o cambiaron su finalidad. Los ritos latinos inmutables se han abierto al cambio y no tienen casi defensor alguno. La catequesis indígena como tal no se pretende ya, sino que busca formas inculturadas de acción evangelizadora.

Hoy la pastoral indígena va por otros caminos, por el acompañamiento pastoral que pretende compartir lo cotidiano rarámuri, comprender y aprender ahí los caminos,los canales, los códigos de una comunicación verdadera. El diálogo y el enriquecimiento mutuo se van incrementando, y en él hemos constatado que son cristianos que, paradójicamente, nos van evangelizando también.

Se han introducido servicios de evangelización, salud, comercialización, agropecuarios, etcétera. Son proporcionados cuando ellos van pidiéndolos según sus necesidades y no cuando nos atribuimos el derecho de decidir sobre sus vidas

e imponerles lo que nosotros creemos que es bueno en su medio. Hemos descubierto que es falso que no tengan un análisis de su realidad y que no hayan tomado opciones ante las situaciones permanentes o coyunturales. Han tenido una visión sabia de su situación histórica invadida; la prueba es que han resistido, que son y quieren ser ellos mismos, que tienen una pobre imagen de nuestra sociedad y no la envidian con razón. Queremos apoyar su proceso como pueblo diferente, respetar su cristianismo-rarámuri y en todo caso dialogar con ellos como con una religión valiosa, aunque imperfecta igual que todas, incluida la nuestra. Como a ellos, nos parece a los agentes de pastoral un insulto el querer celebrar el quinto centenario de la invasión política y religiosa de América. En esta Iglesia de Tarahumara, muchos quisiéramos celebrar ese aniversario con el reconocimiento de nuestra culpa y el apoyo decidido a su cultura y su religión, a sus ritos, sus mitos, sus símbolos y sus valores. Cualquier otro festejo, por ideologizado que estuviera, los ofendería a ellos y nos degradaría a nosotros.

2. Su síntesis

Después de lo dicho como interpretación de su historia, casi a manera de resultado o recolección de frutos, hablaremos de lo que parece ser su síntesis religiosa en una hipótesis de interpretación pastoral.

ABYA YALA

Los Rarámuri-pagótuame

Los Rarámuri, que ya habían seleccionado lo compatible y enriquecedor durante los siglos XVII y XVIII, lograron gracias al vacío pastoral del siglo XIX una síntesis propia en la que raramurizaron el cristianismo recibido, y cristianizaron lo rarámuri ancestral hasta el punto de autodefinirse así como etnia:los hombres-cristianos, los Rarámuri-pagótuame. Será imposible distinguir en esa integración si algo es prehispánico o es fruto de la evangelización. Hay, no obstante, elementos tan ajenos a la religiosidad hispánica, que se pueden considerar ancestrales o prehispánicos, aunque siempre estarán influídos, enriquecidos tal vez, por elementos ciertamente adoptados por la cultura invasora. Hay también elementos más acentuadamente cristianos, y podremos tomarlos como apartarlos por la evangelización sin duda, aunque siempre estarán expresados en alguna medida por símbolos y formas rarámuri, y nos resultaría imposible identificarlos sin más con lo que los misioneros quisieron dar o la Iglesia actual tiene por ortodoxo.

La sistematización que sigue es claramente convencional. Los valores, los símbolos y los sacramentos rarámuri integran de tal modo lo ancestral y la evangelización. Es imposible ya distinguir las diversas raíces.

Lo ancestral

Quedan elementos de forma prehispánica: ritos; ministerios de servicio; formas de relacionarse con Dios, el hombre y el mundo, las cuales veremos en capítulos posteriores. Aquí queremos buscar la médula del aporte ancestral a la nueva síntesis rarámuri, pero siempre a manera de hipótesis, pues los elementos son tan pocos que no podremos hablar de elementos prehispánicos abandonados, y solo podremos detectar lo positivamente conservado. Dejando los hechos concretos que se verán más adelante, buscaremos ahora niveles más hondos en actitudes, valores y capacidades humanas, que parecen constituir el aporte fundamental de lo antiguo, y que hicieron posible la síntesis del Rarámuri actual.

Su aporte básico fue el de una cultura segura de sus valores, sobre todo religiosos ante la incoherencia de los conquistadores, quienes estaban lejos de vivir lo que decían creer. Cultura fuerte ciertamente, pues permitió que en vez de llegar a dependencias o sincretismos semejantes, lograran una síntesis cultural que, pese al precio que han tenido que pagar en pobreza austera, despojo tolerado y autosubsistencia, les deja aún la conciencia de ser libres, de ser los verdaderos hombres sobre la tierra, los hijos de Dios que sí buscan la fraternidad. Cultura fuerte que permitió, finalmente, la síntesis necesaria en el choque de dos mundos, para el que bastaban ya, ciertamente, la explicaciones ancestrales.

Por otra parte, el Rarámuri aportó su sistema de abstracción simbólica, no conceptual. Esto favoreció los cambios, puesto que el símbolo es más dúctil, más susceptible de interpretación y reinterpretación que el concepto definido y redefinido de nuestras culturas occidentales. El Rarámuri tuvo que reinterpretar continuamente los elementos ancestrales y los nuevos, pero en símbolos; y eso hizo posible el enriquecimiento de los contenidos de su fe y de sus expresiones religiosas sin pérdida de su identidad.

Además, el aporte antiguo debió incluir sus valores antiguos, los cuales determinaron la orientación de la síntesis y las opciones que debieron tomar. Su sentido de la dignidad de la persona que no puede renunciar a su libertad y autonomía; su fuerte sentido comunitario que, celebrado en ritos comunes, participativos, impregna toda su vida; su utopía de fraternidad, que exige compartir, redistribuir, nivelar las diferencias; su sentido comunitario del trabajo como algo dignificante que se puede dar como ayuda a otros, pero no se puede

vender como mercancía; su sentido de autoridad como servicio, y no como dominio, son valores que solamente quedan afirmados. Se podría abundar sobre ellos, sobre como los primeros misioneros ya veían así a los Ráramuri, aunque lo formularan diferentemente; pero no podemos extendernos tanto. Basta enumerarlos y decir que gracias a ellos los Rarámuri no entraron ni podían entrar en el juego del *chabochi*, el no-indígena, que en la práctica tiene como metas el dinero, el poder y cosas semejantes. Gracias a sus claras metas y a sus valores humanos, el Rarámuri logró una síntesis más liberadora que enajenante. Para nosotros, renunciar a la riqueza propia y a los derechos que nos dé la justicia conmutativa puede ser enajenante; para el Rarámuri, para quien acumular es pecado y la justicia se da en la igualdad de la fraternidad, rechazar el juego de mezquindades por el poder, el tener y el placer es dignificante y liberador. Su enajenación consistiría en entablar la indigna lucha que el *chabochi* le propone; ahí se dejaría despojar de las verdaderas riquezas que lo hacen valer. Es consciente de que se le roba, pero sabe que conserva su dignidad humana y que quien la pierde es el explotador. Es una opción ya secular: puede enajenar sus cosas, pero no su persona y sus valores.

Puede parecer excesivo contraponer así las dos culturas, dejando al Rarámuri el papel de la dignidad. No es que nosotros despojemos de dignidad al no-indígena; solo pretendemos comunicar el sentir rarámuri. Un relato antiguo puede decir más que nosotros:

> Dios había convocado a los Rarámuri y a los chabochis para ver como los pondría a vivir en el mundo.
>
> Así dijo Dios cuando iban a hacer la sal. Así les dijo Dios: "Laman a ese hombre, el que lo lame va a ser la sal". Y el chabochi lo lamió ciertamente, y el Rarámurí de ninguna manera lo hizo. El hombre aquel era muy repulsivo y todo llagado, chorreaba supuración. Y así, porque verdaderamente daba asco, no lo lamieron los Rarámuri. Por eso los chabochis hacen la sal, porque sí lo lamieron.

Difícilmente podrían encontrarse símbolos más expresivos y duros para un relato mítico, que no parece necesitar ninguna explicitación. Nos ilumina sobre la imagen que tienen de la cultura invasora; explica sus opciones por la dignidad; revela el secreto de su fuerza y resistencia al cambio; convence de que su aportación a la síntesis religiosa y cultural no se reduce a elementos externos, va a fondo con un humanismo sólido expresado en símbolos, lleno de valores ancestrales que eran ya fecunda semilla de evangelio.

ABYA YALA

La evangelización

Después de lo dicho sobre el aporte ancestral, podría pensarse que consideramos algo superficial el aporte de la evangelización a la síntesis rarámuri actual. No es así; una influencia superficial no explicaría los profundos cambios adoptados. Nuestra hipótesis debe explicar que los Rarámuri ya no se conciben sino como *pagótuame*: cristianos, celebrando necesariamente la fiestas cristianas pastoreados por el nuevo sistema de autoridades que representan a Dios y transmiten su palabra. Es necesario explicar que para ellos su cristianismo actual se remonta a los orígenes.

La evangelización seguramente encontró compatibilidad con los valores de fondo que comentamos en el aporte ancestral. Debe haberles enriquecido y ofrecido más de lo que ya había, pero en cierta conciencia de fondo. Solo así se explica esta historia. Podemos afirmar que los valores profundos de la evangelización fueron lo significativo para un pueblo que no da gran importancia al discurso conceptual. De alguna manera las misiones convalidaron su cultura en los momentos mas críticos de la invasión colonial, y el Dios cristiano se puso así de su parte.

Ese enriquecimiento, ese apoyo, debió captarse más en la acción misionera que en el discurso, porque para el Rarámuri la verdad se concreta en hechos, no en palabras. Hemos visto ya como hubo misioneros que los defendieron de los mineros que querían reclutarlos por la fuerza y justificaban las rebeliones para "solo defender lo que juzgaban ser suyo". Misioneros que adoptaron sus formas de cortesía, donde veían los valores de la cultura; introdujeron pastoreo y cultivos; fomentaron y consolidaron el nuevo sistema de autoridades; aportaron un nuevo sentido de pueblo en torno al templo con nuevas fiestas y danzas, instrumentos musicales y nuevos ritos. Hemos visto que cuando los Rarámuri quedaron sin misioneros, los españoles invadieron sus mejores tierras y el gobierno les quitó sus propiedades comunales, hatos y rebaños. Entonces debieron confirmar la solidaridad y la calidad de aquel Dios y de sus enviados. Tuvo que darse este tipo de impactos para que los Rarámuri se identificaran con la nueva religión.

Aunque por falta de comprensión de lo simbólico, autores antiguos y actuales afirmen que el Rarámuri adoraba y adora al sol y a la luna, el Dios único de ambos, de los Rarámuri y de los misioneros, debió coincidir en lo fundamental como para no contraponer al que es Padre, Hijo y Espíritu, con el que es Padre-Madre. La imagen de Dios fue compatible por sus prerrogativas como creador, remunerador, protector, y por sus acciones paternales que, traducidas por la

acción misionera, debieron coincidir también. De nuevo, la imagen de Dios se vio enriquecida, y así la adoptaron sin contradicción con su pasado.

Podríamos revisar aportaciones más externas que también vinieron por la evangelización. Aquí solo las anotamos brevemente, porque ya hablaremos de algunas de ellas más adelante.

El bautismo, que tan entrañablemente aceptaron y adoptaron, pudo tener algún paralelo en los ritos ancestrales; pudo ser un signo totalmente nuevo que resultó expresivo. No hay indicios para esclarecer esto. Sabemos que se volvió esencial. La misa solemniza sus fiestas, pero no es imprescindible; y aunque es un rito importante, aún ahora parecer ser incomprensible.

El sacerdote, ministro de ambos ritos, es indispensable para el bautismo y apoya las fiestas con su presencia más que con la misa.

El matrimonio tiene su propio ministro, el *mayora* rarámuri. El rito tiene paralelos claros con el rito cristiano, pero puede ser también ancestral.

La penitencia o confesión se acostumbra en pocas regiones, así como la confirmación y la unción de enfermos, que cayeron prácticamente en el olvido.

El templo es muy importante. En torno a él se crea el pueblo desde la dispersión total en que viven los Rarámuri. La comunidad en sentido amplio solo se da en torno a las autoridades tradicionales y a las fiestas cristianas. Ellos llaman "el pueblo" al lugar donde está el templo. Aunque de ordinario nadie vive allí; en el templo los Rarámuri se incorporan al pueblo por el bautismo, son comunidad durante la vida y se despiden al morir.

El campo santo o cementerio, donde hasta la fecha no entierran a los no bautizados, es aporte misionero también y suele estar muy cerca del templo.

Las fiestas mayores, como Navidad, Reyes y Semana Santa, así como las misas dominicales, son esenciales no solo porque hacen al pueblo, sino porque en ellas se ayuda a Dios en su cíclica y perpetua lucha con el que vive abajo, el malo. De este modo los Rarámuri, por la fiesta en la que ritualmente gana Dios, evitan que el mundo se derrumbe y sobrevenga el caos.

Así, el ser pueblo puede considerarse como aporte cristiano; aun por la palabra que usan: *puebro* o *póbora*, que no era suya. Hay fiestas de corte ancestral que también crean comunidad en menor escala, familiar o vecinal, que fue tal vez el tipo de comunidad ancestral; pero la comunidad amplia, el pueblo, solo se da en el sitio que fundaron los misioneros, con las autoridades que ellos fomentaron y en las fiestas que ellos introdujeron.

La cruz es un signo enigmático y, según algunos autores, posiblemente prehispánico, pero no hay argumentos para probar su origen. Está presente en todo rito, y pudiera ser convergencia de lo antiguo y lo nuevo en un mismo signo

externo con significados originarios tal vez diferentes. Actualmente, en Ba'wichiki parece simbolizar una doble presencia ritual: la del hombre ante Dios y la de Dios con el hombre; símbolos de encuentro, de comunión entre el cielo y el hombre.

El *Sukristo*, o crucifijo, es algo diverso de la cruz y más enigmático que ella. Su simbolismo se nos escapa aún; pero de este signo, claramente traído por los misioneros, hablaremos después.

Si a propósito de los sacramentos y otros signos católicos ha sido difícil distinguir lo que puede ser ancestral, es mucho mas complejo hacerlo al hablar de ética o moral. Los valores que tienen actualmente los Rarámuri como valores morales son muy cristianos y muy antiguos, al parecer. Cuál fue el grado en que existían antes de la evangelización es un misterio. Veíamos en este punto la posible convergencia, más fuerte entre ambas religiones en el momento de encontrarse porque es esto a lo que el Rarámuri da importancia, a la fraternidad, al compartir, a la ayuda mutua, a la compasión, etcétera.

Finalmente, lo que menos huella parece haber dejado es la doctrina o predicación de las verdades de la fe, en la que seguramente insistieron los misioneros, para quienes una ortodoxia comprendida y confesada era esencial. Para el pueblo rarámuri, más ritual que mítico en su religión, la insistencia en el dogma y sus explicaciones conceptuales debieron caer en un gran vacío a la larga. Si ellos quieren saber en qué cree alguien, no se lo preguntan: le verán vivir rectamente o no, y verán si celebra o no las fiestas rituales. Un ejemplo de la escasa huella que la predicación dejó puede ser el infierno, en el que seguramente se insistió. De él solo se dice que es abajo, que en él vive el diablo y, según algunos, a él van sus hijos, los *chabochi*, después de la muerte; de sus tormentos no queda recuerdo al parecer. De esto y de lo que de otras verdades queda, diremos algo al referirnos a su creer.

Lo expuesto sobre los aportes ancestrales y misioneros a la actual síntesis rarámuri parece explicar, como hipótesis, en qué consistió el fuerte impacto de la evangelización y como debió darse a niveles profundos y en apoyos concretos, que en coherencia con su fe ancestral enriquecían su visión básica del mundo, de Dios y de los valores humanos. Esto explicaría esa verdadera conversión que se manifiesta no solamente en la propia identidad de los pagótuame, sino en la transformación de su sociedad en todos los niveles. Mas aún, ello supone un cambio religioso en el que, conservando su lenguaje de símbolos, adoptaron realmente al Dios predicado; porque sin chocar con su antigua fe, se les manifestaba con mayor plenitud, más activo para hacerlos pueblo en torno a un templo, con nuevas autoridades que podían convocarlo desde su dispersión

respetándola al mismo tiempo, con nuevas fiestas y ritos; un Dios que los quería y apoyaba para que siguieran siendo los que eran, ahora en un mundo diferente.

Si algo manifiesta esta síntesis rarámuri es una gran habilidad para adoptar lo que los refuerza y para rechazar imposiciones contra sus valores fundamentales, en tal grado que hay autores que afirman que es una de las etnias americanas más resistentes al cambio. En efecto, a lo largo de la historia de invasión secular han mostrado una gran resistencia selectiva y dinámica que los mantiene vivos. En ese proceso las misiones, más allá de lo que pretendieron, fueron aliadas de los Rarámuri, reforzando su cultura para enfrentar el choque; y paradójicamente, las misiones, al extinguirse, permitieron la raramurización de todo lo nuevo y la cristianización de todo lo antiguo en síntesis simbólica, necesaria para explicarse armónicamente el nuevo mundo en que deberían vivir.

Así, durante este siglo XX el Rarámuri se vio más seguro y libre para continuar siendo tal mientras escuchaba y aceptaba los discursos y reproches de nuevos misioneros con cortesía, porque en el fondo ya no cuestionaban su propio cristianismo; solo lo expresaban de modo diferente, en el lenguaje lógico de los que no son *rarámuri-pagótuame* .

Algunos piensan que el deterioro aculturante de los Rarámuri que están en mayor contacto con la vida urbana, *Chabochi*, es el principio del fin de este pueblo. Esta tradición se ha repetido durante los cuatro primeros siglos de choque. Ya se anotaba en el informe de 1639 al Virrey que, siendo los Tarahumares tan reducibles, como todos decían, era región muy a propósito para poblarse...; pero los Rarámuri nunca fueron realmente reducidos.

En la actualidad se refuerza una nueva invasión, en la que las vías de comunicación, la radio, la tala de bosques, etcétera, juegan un papel importante y van provocando cambios. El tiempo dirá si los Rarámuri están seleccionando de nuevo lo que es útil para sobrevivir Y adoptando cambios para nuevas circunstancias. También dirá la historia si la presencia pastoral actual los apoyó aliándose a ellos, o si condenándolos de antemano reforzó la nueva invasión.

Por eso su historia y su síntesis para la resistencia son un reto para la teología también. Los problemas que la realidad plantea no son sencillos y es difícil predecir si habrá apertura suficiente para apoyar otra vez el proceso de este pueblo y los de otros tantos pueblos indígenas de América Latina.

Aquí, hemos creído que el acompañamiento, con respeto a la cultura y con inspiración del evangelio, es un camino oportuno para compartir, conocer, reflexionar y optar pastoralmente. Lo que diremos adelante es algo de lo aprendido así, con y desde los Rarámuri.

3. Su creer

Hablar de las creencias que al Rarámuri le explican el universo en un escrito breve como este, es casi insensato. Esto nos pediría, como a ellos, años de noches junto al fuego para oír los relatos de los orígenes; nos pediría padecer desgracias que los sabios nos explicarían; nos pediría soñar presagios, experimentar teofanías, sufrir enfermedades y buscar quien puede interpretarlos por sueños para descubrir el sentido, el causante, los designios y las soluciones. Aprender y comprender todo esto exige compartirlo y asimilarlo a lo largo de la vida, y ni así se llegaría a tener el conjunto total de sus creencias; porque tal vez ningún Rarámuri lo tiene tampoco, porque esto no les interesa, porque hay que saber lo que se va ofreciendo, lo que la vida les va enseñando mientras transcurre. Los viejos saben más y los niños menos, pero se puede decir que todos saben lo esencial. Su sabiduría no pretende un cuerpo de doctrina que lo abarque todo; pretende más bien tener los elementos simbólicos necesarios para interpretarlo todo. Y un rito, un símbolo, abarcan amplias gamas de realidad para darles sentido.

Por eso, en adelante, incluiremos algunos relatos, actuales sobre todo, de la región de Ba'wichiki.. Creemos que pueden transmitir su modo de creer mejor que las sistematizaciones que nosotros podríamos lograr disecando en conceptos su mentalidad simbólica. Por eso mismo, en adelante no buscaremos la lógica de la coherencia sistemática que encadena el pensar occidental; porque para el Rarámuri pueden coexistir mitos aparentemente contradictorios en lo externo sin causar conflicto. Su teología es práctica, es para la vida, no es especulativa; se trata de símbolos que dejan al hombre en libertad de reinterpretar, de crear nuevas explicaciones y de hacer suya su fe. Aunque, quién sabe por qué artes, estos hombres libres para crear coinciden; conservan tenazmente una fe ancestral, renovada por las misiones y común entre ellos. Tal vez es la acción del Espíritu en esta iglesia lo que explica el ministerio.

Así pues, rayando en la insensatez, como violando un mundo sagrado, intentaremos compartir algo de lo convivido con los Rarámuri-pagótuame.

Otra cultura, otra verdad

Si el Rarámuri sabe de Dios, de las relaciones que exige a los hombres, de su proyecto de fraternidad, de los ritos sacramentales que dan plenitud a la vida o recuperan la armonía, de los ministros de esos ritos, el Rarámuri tiene una teología, independientemente de que a nosotros nos parezca coherente, ortodoxa

o diferente. Nosotros sabemos que es distinta de la nuestra y creemos que nunca llegaremos a comprenderla lo suficiente como para calificarla sin un gran margen de error. Su verdad se concibe y se expresa diferentemente:

> No fuimos nosotros los que hicimos las cosas. Las hizo Dios para que nosotros tengamos aliento comiéndolas, y vivamos en este mundo obsequiándolas, sin negárselas (a Dios y a los hombres). Si no acaparamos, Dios nos seguirá dando... Si no creemos (en los presagios que piden alimentos para Dios y la comunidad), Dios nos hará pagar, haciéndonos algo; porque Dios no quiere que sigamos ese camino.., nos quiere enderezar con avisos, pero a veces nosotros nos desmandamos. Cuando nosotros, los Rarámuri, tal vez no obedecemos, algo nos va a pasar: tal vez enfermemos, o nos fulmine un rayo. ¿Por qué? Porque no obedecemos cuando nos piden comida: una cabra, una gallina, una res... por ello, lo bueno será vivir creyéndole, cumpliéndole de verdad, no yendo en falsedad.

Sobre este y otros relatos volveremos, comentarlo aquí sería largo. Su autor, Feliciano Espino, es un joven de unos dieciséis años, representativo del creer de Ba'wichiki, de lo que piensan las nuevas generaciones y los ancianos con quienes se han confrontado sus textos.

Por el momento queremos destacar que el proceso cristiano del reino en la fraternidad se expresa de manera distinta: privilegiando el símbolo del compartir los alimentos, la vida. Del único pecado que hemos oído decir no tiene perdón, y se paga con la muerte (aunque no con condenación eterna) es del no compartir, del acumular. Hay que notar la noción operativa de fe que aparece en el texto. Vivir 'creyéndole' y 'cumpliéndole' a Dios se dice en rarámuri con una sola palabra que tenemos que traducir en dos para entenderlo 'en cristiano'. Alimentar a Dios en los sacrificios rituales es alimentar a la comunidad. Responderle a Dios es responderle a la comunidad.

Para el Rarámuri la verdad o la falsedad son hechos concretos, no palabras o conceptos, como para nosotros. La verdad es la vida de cada quien, y no sus ideas o intenciones. Pero esa verdad de cada uno, su bondad, o se da en relaciones para beneficio de la comunidad o solamente es falsedad. La verdad no se puede dar en el individuo aislado, aunque se trate de convicciones religiosas. Hace años me decía Guarupa Reyes, un antiguo maestro y catequista: "Me dan ganas de ayudarles a matar la chiva (animal para la ofrenda ritual), porque así, ellos ven que esa persona sí cree". Las palabras no bastan para expresar la fe;

solo la vida lo logra en hechos por las relaciones que establece.

De ahí que los Rarámuri aprendan todo en la vida o a propósito de lo vivido. A trabajar se aprende viendo, intentando y, finalmente, logrando. Resulta absurdo preguntarles cómo se barbecha la tierra o cómo se teje una cobija; se extrañan, no aciertan a decir y finalmente, si es posible, llevarán a quién pregunta a ver para que aprenda. Y así aprenden también que el no ofrecer comida, desoyendo un presagio, es algo sin perdón y acarrea la muerte. Feliciano me contó como aprendió él: una niña vecina vio en el bosque a un hombre elegante, vestido según la tradición rarámuri, que le pedía comida; la niña, que cuidaba el rebaño sola, reaccionó desdeñándolo, de acuerdo con sus normas, que no permiten estos diálogos entre personas de diferente sexo, sin darse cuenta que era Dios quien le hablaba, porque era pequeña y todavía no sabía de eso. Al volver a casa cayó enferma, buscaron la causa, comentó lo sucedido y todos se pusieron tristes, porque ya no había remedio. Feliciano preguntó por qué había muerto la niña, y su mamá se lo explicó. Solo viviendo se puede aprender; así se va haciendo el Rarámuri, asimilando experiencias de vida y muerte.

No hay canales teóricos de aprendizaje en la cultura. Eso explica además que el acto de creer sea el mismo acto de cumplir, porque lo que se ha aprendido en la experiencia de la vida deja huella, mientras que lo aprendido en teoría queda opcional y se puede cumplir o no. Feliciano nunca dejará de obedecer los presagios, porque lo aprendió en la vida, por la muerte. Se diría que el Rarámuri ha hecho una opción metodológica para transmitir y aprender su cultura: descartar los discursos teóricos para garantizar aprendido sean convicciones; aunque haya que pagar frecuentemente precios tales como una niña muerta porque "todavía no sabía eso".

Ese es el lugar de su teología: la vida y sus relaciones. Ni se puede saber ni se puede comprender de otra manera. Aquí, para nosotros mismos, no hay otro camino para recibir y para ofrecer verdades; el único es el acompañamiento que nos relaciona con ellos en su vida.

Habiendo aprendido así, pensamos que la verdad del Rarámuri está dicha en otra cultura, pero no es necesariamente en otra verdad diferente de la del evangelio. Cada quién podrá formarse su propio juicio, porque nunca habrá argumentos irrefutables. Por eso optamos por dar un testimonio; porque su epistemología es tan otra, adoptamos su propio camino para poder hablar de su fe; añadiendo algo de nuestra reflexión, que pese a todo nos sigue siendo indispensables para comprenderlos, pues no acabamos de adoptar su lógica.

Nuestro Padre-Madre y sus hijos

En el siguiente fragmento de un sermón ritual de un gobernador rarámuri podemos ver algo de su imagen de Dios:

> Sí, en verdad es muy bueno que aquí los haya reunido su Padre-Madre. Sí, es sumamente bueno lo que pobremente hacen ustedes, ayudándolo dando vueltas (danzando). El que es único nos pastorea reuniéndonos desde todas partes: vean. Aquí fuimos puestos, para eso fuimos puestos aquí en la tierra, para que viniendo aquí (al templo) pidamos perdón también a este nuestro pobre Padre nuestra pobre Madre. Jóvenes, sigan con ánimo (la danza). Ese único es el que nos regaló la vida y pastorea nuestro pobre corazón... Ese mismo único nos dio estas palabras que les dijo: recibiéndolas esforzadamente, pobremente, debemos estar... son las palabras del que vive arriba, nuestro Padre-Madre...

El texto es denso, pero nos introduce a vislumbrar su imagen de Dios y sus relaciones con él. Dios es Padre-Madre y único; los Rarámuri son sus hijos. El nos creó, nos dio y da la vida, nos pastorea. Las palabras de las autoridades Rarámuri son palabras de Dios, son la tradición. Dios vive arriba, pero está cercano al hombre. El Rarámuri ayuda a Dios por la fiesta, y Dios salva al Rarámuri reuniéndolo, haciéndolo suyo.

Más adelante el mismo sermón dice que, aunque no podemos verlo, Dios está allí, viendo la fiesta. El hombre ayuda a Dios celebrando la fiesta en su lucha contra el que vive abajo y es malo, por eso nos congrega para recuperar la armonía del mundo. Por eso siempre se insiste en que la fiesta es pedir perdón, porque el de abajo nos arrastra al mal y a veces andamos desviados.

Algo que invade en discursos e impresiona es esa muletilla del "pobremente"; todo es pobre y todo se hace pobremente, aun del lado de Dios. Hay quienes opinan que la muletilla es intraducible y carece de sentido. La he conservado algunas veces en esta traducción, más bien libre, porque, aunque no sea más que una muletilla, lo es solo en los sermones rituales, y eso tiene un sentido que además coincide con sus creencias. Dios es el Dios pobre de un pueblo pobre; un Dios rico sería absurdo, sería el acaparador, sería la encarnación del pecado más grave. Para ser compasivo con Dios, para dar de comer, hay que ser desprendido, generoso; y el que es así es pobre, no puede acumular. Para ser misericordioso hay que haber padecido privaciones. Por eso su Dios necesita y apetece los alimentos y la bebida de los Rarámuri; por eso se los pide a través de

presagios, para que sean pobres, generosos, como él, y de este modo, sus hijos sean hermanos entre sí. El lenguaje es simbólico: compartir comida es compartirlo todo; y ser pobre no es la simple carencia, sino la actitud rarámuri ante las cosas y las personas. Esta pobreza es un opción por la hermandad, no un mal. Puede ser abundancia y lo es ritualmente; pueda también ser hambre, aunque entre quienes comparten no suele serlo y, si llega, saben soportarla y evitarla visitando regiones menos necesitadas.

Dios es nuestro Padre-Madre, y eso es una riqueza. A las cualidades del padre se añaden las de la madre. Dios es el que da la vida, la alimenta, la cuida, como en sus familias lo hacen el padre y la madre. También, como ellos, Dios deja libres a los Rarámuri ante el bien y el mal. En fin de cuentas, sus formas de educar garantizan que por los fracasos, por las presiones sociales, por el ejemplo recibido y por todo ese contexto educativo de la cultura indígena, sus hijos dejados en libertad elegirán libremente el bien. En la familia se aconseja a los pequeños, pero nunca se reprime ni se obliga o castiga físicamente. Así, de ese Dios Padre-Madre toma modelo la familia rarámuri, o tal vez más bien, de esa familia de personas libres y compasivas toma su imagen Dios.

Según el sermón transcrito, Dios pastorea a su pueblo con una acción concreta: reuniéndolo desde su dispersión en las fiestas, que recuperan la armonía universal. No podía ser de otra manera. El Padre-Madre salva a sus hijos rarámuri haciéndolos pueblo de hermanos en las fiestas, y ahí se refuerza la vida cotidiana con ese verdadero signo eficaz de la gracia: la fiesta que une, comparte y hermana. Por eso, porque vive el sacramento de la fiesta y vive lo celebrado compartiendo en hermandad cotidiana, el Rarámuri siempre se salva, porque es Dios quien lo salva desde aquí para que vaya con él a la otra vida:

> La tierra la hizo Dios para poner a vivir a la gente en ella... para que vivamos como hermanos... porque el Dios así nos enseñó. O el diablo; por eso muchos aprendieron mal también, porque el diablo les enseña así, mientras que Dios les enseñó lo bueno, Y así, si le hacemos caso al diablo nos quedaremos aquí abajo. Pero algún día iremos para arriba con Dios; pero Dios nos va a llevar cuando ya paguemos lo que hicimos mal...

Se va con Dios después de la muerte aunque queden dudas pendientes; solo habrá que pagar por ellas previamente. Este fragmento de un relato actual deja ver claramente su doctrina de la remuneración, que premia a todo Rarámuri.

El que vive abajo y el chabochi

Ya los antiguos misioneros hablan de la creencia en un ser que vive abajo, creencia aún viva en la cultura rarámuri. Es el opositor de Dios con un proyecto de mundo opuesto al suyo. Ya vimos que el actuar mal es seguir sus enseñanzas. El también tiene sus hijos, los *chabochi* o no-indígenas. *Chabochi* es una palabra despectiva, que viene de un tipo de araña; que pasa a calificar la barba como multitud de arañas en la cara. Literalmente "arañudo" pasó a ser barbado, y de ahí a sinónimo de español invasor. Actualmente en *Ba'wichiki* la palabra designa a esa otra raza, la de los blancos o mestizos mexicanos; pero más que a ella, sobre todo cuando lleva claro acento despectivo, designa al no humano, al malo, al violento, al ladrón, al acaparador, al egoísta. Esos son los hijos del que vive abajo, los que hacen sus obras, sus seguidores, que después de la muerte van abajo con él. Pero ese sitio de "abajo" es indefinido y como se expresa en símbolos queda nebuloso. Tal vez no se habla mucho de él porque, en fin de cuentas, los Rarámuri no irán allá. A veces parece ser un quedarse en este mundo sufriendo para siempre, a veces los que van abajo se convierten en animales malignos aquí en la tierra, o pueden padecer la aniquilación más bien, pues ya después de muertos son devorados por el que vive abajo en forma de fiera; y en el más pintoresco de los relatos allá abajo les darán maíz para engordarlos y hacerlos luego chicharrones.

Algunos viejos relatos expresivos en su lenguaje simbólico, hablan de una creación dual: Dios habría creado al *chabochi* y a los animales malignos. Otros relatos hablan de una sola creación del que vive arriba. En *Ba'wichiki* se resaltan ambas formas de creación y para una misma persona ambos son compatibles, como para nosotros tal vez los dos relatos de la creación del Génesis, en un plano mítico-simbólico.

De cualquier manera, y sea cual fuere el significado preciso de los relatos míticos, queda muy poca duda de la imagen que el Rarámuri tiene de nuestra cultura y civilización, de nuestras actitudes y aun virtudes como el ahorro, o como esa concepción del hombre rey y señor del mundo que puede usar y abusar de él. Recuérdese el relato del *chabochi* tras el poder y la riqueza que le proporcionaba al hacer la sal. Nuestro mundo para ellos, es el reino del que vive abajo.

Veremos en el rito de la Semana Santa el rechazo radical que hace el Rarámuri del proyecto *chabochi* en el mundo, el antiproyecto de humanidad, diametralmente opuesto al de nuestro Padre-Madre.

Hermanos en comunidad

La comunidad hace al individuo, lo va formando al ritmo que avanza su vida, sus relaciones y su experiencia. El individuo sabe que se debe a la comunidad. Esto tiene un fundamento sólidamente teológico: somos hijos de nuestro Padre-Madre, con él somos una familia todos los Rarámuri, y por consiguiente somos hermanos entre nosotros mismos, porque único es el Padre-Madre de todos. La familia como vimos ilumina lo que Dios es para los hombres, lo que los hombres son para él, y también lo que deben ser en la comunidad. En la familia los niños son libres y eso no impide que la familia sea unida. Lo mismo sucede en la comunidad, y se ilumina con el papel de los niños en la familia. Los antiguos relatos de los misioneros cuentan asombrados que había un Tarahumara, el cual había regalado un caballo a su hijo de cuatro años:

> No hubo modo de hacer que lo vendiese, sino que decía que se lo compraran a su hijo y le preguntasen si quería venderlo. Admirado el español decía que cómo había de tratar a un niño que no sabía explicarse... Esto usan y no se les da nada, aunque se pierda todo lo que es de su hijo y lo malbarate.

Así es hasta la fecha. Frecuentemente oímos decir a los padres de un niño que tal vez ya quiera irse (de este mundo) porque no acepta la medicina. Y nadie lo forzará a tomarla. Se respeta su decisión en un grado tan impresionante que para nosotros resulta incomprensible, pero para ellos es algo obvio, porque el niño es una persona. Y ese es el modo como se vive la libertad en toda la comunidad rarámuri. No obstante, esa autonomía total no impide que vivan en estrecha concordia. Otro fragmento de relatos actuales iluminará el modo de colaborar:

> Nosotros vivimos ayudándonos, no cobrando (por el trabajo) ni con avaricia, ni con excesos (o maltratos). Hay que trabajar ayudándonos mutuamente porque, al parecer, no podremos hacer solos las cosas, y entre todos juntos trabajamos sin cansarnos, y así, pronto terminamos de hacer las cosas...Cuando otro quiere hacer algo, dice: "si quieres, ayúdame, por favor... y se van juntando todos y luego empiezan a trabajar en lo que tienen que hacer. Pero también si nosotros no le hacemos caso al otro, Dios verdadeamente nos está viendo y dice así: "Algún día tú vas a sufrir, porque tú no les haces caso a tus hermanos". Y así, no actuaremos

con dificultad. A veces, si nosotros no tenemos lo que tiene otro y si el otro no tiene lo que yo tengo, entonces hay que vivir prestándole al otro cuando pide y luego devolviéndole, y así vamos a tener todos, devolviendo al que prestó sin abusos. Así seremos rectos.
Esto hacemos los de Ba'wichiki y así hay que seguir trabajando en adelante. y si nosotros vivimos ayudando, Dios va estar muy contento, porque hermosamente trabajamos nosotros.

El relato deja ver el apoyo mutuo como forma cotidiana de ser de los Rarámuri y la base teológica que lo sustenta: la fraternidad. Se nota además que esa solidaridad se da y debe darse por convicción, libremente.

Esta hermandad tiene fallas y lo deja ver el relato,pero se da tan impresionantemente en la vida cotidiana que, por poner otro ejemplo, en la lengua rarámuri no existen los insultos. Insultan a veces, pero tienen que usar el vocabulario español, en el que abundan las palabras a propósito; mas en verdad, hasta la fecha es raro que alguien lo haga. Esto viene desde mucho antes como leemos en el relato de los misioneros Tardá y Guadalajara.

> Malas palabras y ofensas de hartos, como dependencias o riñas entre sí, no las tienen; y como se tienen tanto miedo los unos a los otros, hay grande fidelidad.

ABYA YALA

Coincidimos en todo con este testimonio del siglo XVII, menos en el motivo. ¿Por qué atribuir a temor mutuo lo que puede ser fraternidad? Pero, aunque sabemos de sus errores, egoísmos, rencores, maltratos, coincidimos también en que su realidad social es generalmente tan armoniosa que pide una explicación, ya que porque natural.

La explicación debe buscar la fuente de la que fluye esa fraternal relación en tres personas tan libres desde la infancia. Creemos que la explicación está en su sistema de fiestas continuas en el nivel familiar, o vecinal, o a nivel pueblo; está en sus juicios penitenciales, en los ritos celebrados por sus ministros; fiestas y ritos diversos que son verdaderos sacramentos de la fraternidad.

A la luz de los relatos anteriores podemos sintetizar un poco lo que se refiere a esta fraternidad, aunque sin detenernos a decir lo que quisiéramos. La sistematización será muy artificial, ya que como hemos visto en los relatos, no es lícito distinguir el trabajo en común de la religión, ni los cargos políticos de los pastores dados por Dios, ni las normas de cortesía de la moral... Todo es religioso para el Rarámuri; por eso tenemos que entrar, al hablar de su fe, en terrenos que

para nosotros serán profanos. Así, las distinciones que haremos entre los planos de lo económico, lo político, lo social, son nuestras y en alguna medida empobrecen la realidad.

En lo económico, de acuerdo con su cultura que privilegia a la persona, la propiedad es estrictamente individual, pero su uso y destino son comunitarios, como si la propiedad únicamente existiera para darle al individuo la oportunidad de compartir libremente con la comunidad. Ya vimos que el pecado fundamental es acumular y que, para evitarlo, este pueblo se ha dado a sí mismo muchos mecanismos que funcionan como niveladores económicos garantizando así la redistribución de los excedentes. Algunos de esos niveladores son los siguientes:

Las fiestas grandes suponen fiesteros, que suelen ser nombrados entre quienes tienen más posibilidades. Los trabajos comunes suponen el agradecimiento en comida y bebida que se dan en proporción a lo que se tiene, sin que cuente la cantidad de trabajo realizado. En el comercio las cosas no tienen un precio fijo, éste depende de las posibilidades de ambas partes, y suele ser muy bajo porque se compra y vende como ayuda mutua. La *Kórima* , o el derecho de cualquiera a que se le comparta alimento. hace que cualquier visitante a cualquier hora sea invitado a comer algo y basta con llegar a una casa si se tiene hambre. No se toma esto como si que le hiciera un favor, sino que se va casi al contrario: el visitante da la oportunidad de compartir. Las apuestas en sus ancestrales carreras y en sus juegos, como las luchas de toros y el tejo, les fascinan; en ellas apuesta el que tiene mientras el que no tiene solo puede perder poco; pero extrañamente suele ser más hábil o pone más esfuerzo porque suele ganar; y así, las carreras que suelen concretarse entre pueblos diferentes son un mecanismo que hace pasar de una comunidad a otra recursos considerables: animales de labranza, ropa, alimentos, dinero, de todo.

El tener en cierta abundancia y rehusar a participar en esa nivelación económica, de la que solo mencionamos algunos ejemplos, es muy mal visto y provoca una presión social imposible de eludir. Nadie puede exigir a una persona libre que comparta lo suyo, pero si puede dejar de invitarle a las celebraciones vecinales; el no invitado puede presentarse por allí cerca, y se le pedirá cortésmente que pase; pero todavía se le puede dejar al margen de las conversaciones. Y en esta dispersión humana, el rechazo de la propia comunidad, aunque discreto, es terrible.

En el terreno político, las autoridades son elegidas por consenso comunitario, que de hecho se establece informalmente antes del momento mismo de poner nuevas autoridades. En Ba.wichiki esto es tan estricto que inclusive las autoridades civiles, que por ley natural deben elegirse entre dos o más

candidaturas, se presentan a los delegados gubernamentales cómo un hecho consumado con un solo candidato, porque según ellos otra cosa los dividiría como a los chabochis, que viven en rivalidades. Pocas veces he visto a los ancianos tan exaltados como cuando un Rarámuri medio inculturado se atrevía a pedir que en la asamblea se apartaran unos de otros para votar por renovar o no el contrato de la madera del bosque. Eso era inadmisible y tomó prioridad, en el sentir común, sobre los injustos términos económicos del contrato. En su lenguaje de hechos más que de palabras, ese separarse sería la antítesis de la "fiesta", un sacramento de pecado en división.

La autoridad, cualquiera, se ve como servicio a la comunidad, y no como dominio o poder de decisión; la autoridad debe captar el consenso común para darle oficialidad, pero no tomar decisiones personales, porque corre el peligro de ser sustituída o, generalmente, ignorada. Los cargos son múltiples y todos pasan en su vida por uno de ellos, aunque solamente los más rectos y sensatos llegan a ser gobernadores, Esos cargos dan cierto prestigio, pero no son retribuidos, aunque muchos de ellos requieren esfuerzo y tiempo considerables que redundan en el descuido de los animales y las siembras y pasan a ser una carga más pesada para los familiares.

En el plano social de los valores hay una ley que no se dice, pero se vive: disimular las diferencias. Las casas de quienes tienen más o menos son similares; no hay cercados para delimitar las tierras, porque harían más patente lo que es de cada uno, aunque sí los hay para evitar el paso del ganado a las áreas de siembra. Se alaba de la misma manera ante los cascos el *batari* , cerveza de maíz, cuando es abundante o poco, cuando está bueno o francamente malo, etc. En el fondo de esta ley está el respeto a la persona, que nunca debe estar triste.

Así, todas las relaciones sociales son para eso: para convivir, para hacer pueblo. Ordinariamente se platica con otro para que lo pase bien, y no para entablar discusiones, intercambiar puntos de vista o transmitir verdades. Por eso frecuentemente dan la impresión de mentir, porque cada uno dice lo que supone que complace al otro, aunque piense de manera diferente, porque las personas son más importantes que las propias ideas.

Los enfermos o inválidos son tan personas en la comunidad como cualquier otro. Si invitan a trabajar en sus tierras, la gente irá y trabajará por ellos y tendrán con qué hacer fiesta y volver a invitar. Nunca son segregados.

La mujer tiene roles diferentes a los del hombre en la familia, pero podemos decir que goza verdaderamente de los mismos derechos. Conserva sus propiedades en tierras, ganado o cualquier otra cosa, hasta que muere y hereda, pero nunca pasan al dominio del esposo. Asiste a las fiestas con él y bebe como

él, sin mayor diferencia, salvo que él sí puede ir sin ella y no ella sin él; eso parece explicarse por las rígidas reglas que protegen la fidelidad matrimonial. Si ella tiene queja contra el marido, suele denunciarlo a los gobernadores para que el conflicto se resuelva con justicia; de igual manera, él puede demandarla a ella.

Los niños de cuya autonomía ya hemos hablado, son considerados adultos desde la adolescencia o antes de ella en tal grado que ya no es el papá quien los aconseja en caso de algún abuso, sino que les presenta ante las autoridades.

Un aspecto impresionante del respeto y aprecio, es el de su comunicación en silencio. Cuando dos que se quieren: papá e hijo, por ejemplo, se encuentran después de larga ausencia, permanecen juntos en silencio, como sintiendo juntos, sin preguntarse ni comentarse nada. Para un extranjero, como nosotros, eso parecería falta de aprecio; pero no lo es. Lo equivocados sería dar mayor importancia a lo sucedido que a la persona misma, que es lo importante. En formas diferentes esta comunicación es frecuente en la vida familiar y social.

Finalmente, las relaciones con el no-indígena son siempre educadas, respetuosas, dejando incluso que tome postura de superioridad ofensiva. Las reglas son las mismas que en el trato con los demás Rarámuri; llegan incluso a decir que sí los aparecian, pero que lo que pasa es que los *chabochi* no saben vivir. Y así, se procura alejarse de ellos, no pedirles que vivan en sus tierras, que participen en sus fiestas.., pero no se los rechaza abiertamente. Se teme la presencia del *chabochi* porque es abusivo, porque roba, porque es orgulloso, porque acumula; pero cuando se ha ido, cuando ya no puede ponerse triste por los comentarios que se hagan, siguen los comentarios despectivos en un especie de revancha verbal. No obstante, el verdadero rechazo es ritual, como veremos en Semana Santa; o es mítico, como lo vimos en el relato de la sal, o como en tantos otros relatos de fábulas de animales pequeños y débiles que vencen a los grandes y fuertes, o como en el mito del gigante que pierde ante el Rarámuri, narraciones interesantes, que desgraciadamente no nos podemos detener a considerar.

Esta larga exposición que quiso recorrer brevemente la manera como viven su hermandad, su comunidad religiosa, queda definitivamente incompleta y pobre; algo más se dirá al hablar de sus pastores y sus ritos. Era necesario dar al menos una idea de cómo opera su fe en el Padre-Madre Dios. Por esta experiencia narrada nos extrañaba la explicación de los antiguos misioneros, que ponían entre el temor mutuo la razón de que entre ellos no hubiera insultos. ofensas, robos... Tal vez era imposible para ellos, en aquel tiempo en que los Rarámuri no eran aún un pueblo convertido, encontrar la explicación en la calidad de su fe.

Así ha sido y así seguirá siendo para muchos, para la Iglesia, para la

sociedad dominante, para los que se pretenden superiores al indio en cualquier aspecto. Se podrá seguir viendo su religión como paganismo poco ilustrado; su trabajo como pereza; su color, su vestir y su dispersión, como inferiores, primitivos o absurdos; y lo que es más, se podrá seguir viendo su opción de compartir en pobreza como una estupidez..., ellos, los Rarámuri-pagótuame, saben que es todo lo contrario y preferirán seguir fieles al Dios de la fraternidad.

El Rarámuri y el mundo

En los relatos y en un sermón que hemos transcrito fragmentariamente, se ve ya su noción de creación su papel en el mundo. Otra narración actual dice así:

> ¿Quién hizo todas las cosas que hay en este mundo? Las hizo Dios, el que vive en lo alto... Dios hizo esas cosas para que nosotros las cuidemos, y luego para que ellas nos sirvan a nosotros. Cuando matamos una cabra, la devolvemos a Dios antes de comérnosla, la ofrendamos antes de comérnosla. De este modo no le haremos a Dios un desaire, y él también estará satisfecho... Nosotros deberíamos actuar rectamente con las cosas. Si tratamos bien esas cosas, [illegible] es así tendremos cabras... si caminamos rectamente, sin tacañería, honradamente, no acaparando las cosas...

Lo que hemos recibido de Dios tiene finalidades precisas. No nos fueron dadas las cosas para usarlas a nuestro arbitrio. Debemos cuidarlas, usarlas como ayuda para colaborar con Dios en su proyecto de fraternidad. Todas las concesiones del relato van a ello: el rito de ofrenda a Dios para compartir con él lo que nos dio, alimento que revierte sobre la comunidad; y esa ofrenda supone vida recta, sin tacañería, sin acumular ni acaparar. Este es el recto uso de las cosas que satisface a Dios y lo pone de nuestro lado para seguir dándonos más de eso que compartimos. En otros textos se ve que se trata de una creación continuada: "El va haciendo para nosotros más de esas cosas", pero podría interrumpirse para corregirnos: "a veces no nos hace cabras, borregos, gallinas, porque no obramos como se debe".

Pero mas allá de este origen y finalidad del mundo que parece lógico en la mentalidad religiosa del Rarámuri, queda el problema del mal en el mundo. El planteamiento rarámuri es interesante y simple al hablar del mal en general, de la muerte o al hablar de una serie de cosas extrañas, seres personales al perecer, cuyo poder puede ser benéfico tanto como maléfico: el *jíkuri*, el *bakónowa*, los *re'aka*, de los que hablaremos al tratar de los ritos. De ellos solo diremos ahora

que son seres voraces, que se alimentan de las personas, a las que consumen por dentro a falta del *bemorira*, emanación o aroma de los alimentos. Por eso piden grandes ofrendas a quienes pueden dárselas. A los *chabochis* no les piden porque no creen y no darían la ofrenda. Para pedir alimento estos seres enferman al Rarámuri, el cual debe consultar al doctor tradicional para que sueñe el por qué del mal y le envíe al celebrante especialista de los ritos del ser que lo ha enfermado. Así quedan explicados y resueltos muchos males misteriosos por estos seres poderosos; pero su poder no es total:

> Por ejemplo, un señor que llega de lejos. Entonces Dios lo ve cuando llega allí donde hay *jíkuri* (payote); y luego cuando ya se contamina con el *jíkuri* ese señor, el Dios lo está viendo y por eso lo salva el Dios, porque el Dios conoce bien al señor; por eso lo perdona el *jíkuri*

Dios es superior a esas fuerzas y protege al hombre, pero la solución está en ir al especialista, al *sipáame*, para que celebre el rito en que se alimenta el *jíkuri* para calmarlo y hacerlo protector benéfico de la misma persona; y por el rito, de nuevo, se alimenta a la comunidad, más allá del mito.

En síntesis, ante los males inexplicables, que el Rarámuri se explica por seres que son de aquí, del mundo, y no por acción maléfica de Dios, que no puede causar mal porque es Padre-Madre, ese Dios vuelve a proteger al Rarámuri y el mal queda relativamente explicado, pero queda, sobre todo, ubicado en la tierra.

ARYA YALA

Estos seres pueden explicar el mal en el mundo, pero no dejan de ser ambivalentes: pueden salvar de enfermedades y ser una terapia síquica en los ritos, pero oprimen por el temor, el costo de las ceremonias, la enfermedad y la eventual muerte de los Rarámuri.

Del mal en general, la explicación es más simple todavía, El Rarámuri lleva al extremo del absurdo la posibilidad del bien sin mal. Nadie moriría y el mundo se aglomeraría de tal modo que sería imposible vivir; sería un mal peor. Mas aún, parece atribuir al *chabochi* esa pretensión de querer vivir sin mal; y el Rarámuri, seguro de su Dios y su vida después de la muerte, acepta el coherente plan de Dios, de un mundo limitado donde el mal puede estar presente. El mito es más radical, porque es Dios quien acepta la opción del Rarámuri y rechaza la del *chabochi*. Contamos con un relato actual y un mito antiguo sobre el tema; el primero parece ser una actualización del segundo. Del relato transcribimos dos fragmentos; el mito lo transcribimos íntegro. El relato supone una sola creación de Dios, no dual; en este caso debe justificar que Dios haya creado el mal, y dice:

Y así hizo la tierra Dios, y todas las cosas que hay en el mundo. Para que también hayan cosas que hacen daño, para que no seamos demasiados, porque si no hubiera quien haga daño aquí en el mundo, no estaría bien. Si hubiera nada más lo bueno, nos llenaríamos de gente en todo el mundo. ¿Y, a dónde iríamos; dónde nos refugiaríamos? y por eso así es el mundo y todas las cosas.

Pero esta interpretación va mas allá: ¿Qué pasará con los malhechores? ¿Cómo afecta esto a los Rarámuri?

Pero a los que hacen daño, Dios no los castigará, porque así fue desde los orígenes, Dios así lo mandó. Pero si nosotros hacemos mal, si hacemos lo que no fue mandado así, cuando Dios nos lleve nos llevará haciéndonos pagar. Así pensamos aquí en Ba'wichiki, y yo creo que también en otros pueblos.

Este relato debe ser una adaptación actual de los antiguos mitos, pues elimina la creación doble, más tradicional, y parece asumir el mito que transcribimos en seguida. Lo interesante es que busca solución a ese otro mundo absurdo del *chabochi* que forma parte de ese mal, y parece justificarlo, pero como consta en otros relatos del mismo autor: "esos (los chabochi) no se sabe a donde irán al morir; tal vez se quedan aquí abajo". Dios habría puesto al *chabochi* para hacer el mal y no puede castigarlo por cumplir con ello, pero no los puede llevar arriba porque no son sus hijos; no vivieron como tales.

El siguiente mito antiguo es uno de tantos relatos en que los animales pequeños, desvalidos, representan obviamente al Rarámuri, mientras los grandes y fuertes representan al *chabochi*. Al enfrentarse ambos, Dios se pone al lado del débil y sensato, del pequeño, que siempre termina por ganar a su manera.

¿Cómo dijeron todos los animales antiguamente?
¿Cómo deberá ser aquí, en el mundo? ¿Cómo viviríamos mejor?
Fue así como dijeron todos los animales pequeños, como los que andan por el suelo.
Dios les preguntó: ¿Cómo quieren vivir, siendo mortales o inmortales?
Así contestaron los animales pequeños:
"Muriendo estará bueno. Porque cuando ya sean muchos ustedes, los grandes,
nos van a andar pisando. Por eso, ser mortales será bueno".

y por eso vivimos muriendo aquí en el mundo.
Luego, todos los que eran grandes dijeron:
"Sin morir estaría bueno, para vivir a gusto nosotros".
Y así les dijo Dios:
"pero no estaría bien ser inmortales, porque cuando ya sean muchos
no ajustará el mundo para vivir en él".
Y así, a los pequeños les hizo caso (les creyó) Dios
y a los grandes no les hicieron caso.
Por eso somos mortales, porque así lo arregló Dios antiguamente, cuando
apenas se empezaba a vivir.
Fue el camaleón el que habló así,
cuando a todos reunidos les preguntó Dios.

La utopía rarámuri

La cosmovisión de las creencias rarámuri reflejadas en su vida de relaciones lo integra todo; aun el mal queda coherente en su sitio, y con él el invasor *chabochi* y su antiproyecto del que vive abajo. La lucha de la vida cotidiana se explica en esa lucha del que vive abajo contra el que vive arriba y en los hijos o aliados de cada uno, o en esas fuerzas peligrosas y benéficas del mundo que tienen sus mecanismos de control. Finalmente la muerte, y con ella los padecimientos, se ven como coherentes con el ser limitado del hombre y del mundo. Esta síntesis actual supuso una conversión cristiana en los tiempos de las primeras misiones. Sin duda hay huecos importantes en la ortodoxia rarámuri si comparamos su doctrina con la teología occidental. Ciértamente puede enriquecerse su religión y perfeccionarse su fe. Como todos los pueblos de la tierra, es limitado para conocer a Dios y relacionarse con él, para captar su mensaje de salvación en Jesús. Hemos visto que la conversión se dio, y que la traducción a su propia cultura nos oscurece su lenguaje actual y la valoración de esos vacíos de revelación cristiana, como la ausencia casi total de Jesucristo, el olvido de verdades y prácticas sacramentales, que habrán podido notarse. Además existe la evidente limitación del pecado en la vida del pueblo.

¿Cómo podríamos formular su utopía? De nuevo, desde la perspectiva que nos da el acompañamiento pastoral y que nos permite comparar sus limitaciones con las de nuestras sociedades urbanas, vemos que es su vida, sus obras, lo que pude darnos luz. No podemos evitar la comparación de unas y otras limitaciones al reflexionar con el evangelio, que nos cuenta sobre dos hermanos: el que dijo a su padre que iría a la viña, pero no fue, y el que dijo que no, pero sí fue. Jesús

prefirió al segundo de ellos. La manera de expresar la fe puede suponerse perfecta en sociedades desiguales, opresoras; o puede ser incompleta, extraña, diferente, en una sociedad fraternal e igualitaria. Y de limitación a limitación, con el evangelio y Jesús optamos sin dudar por la sociedad rarámuri-pagótuame. Optamos así porque conocemos las dos sociedades en convivencia, porque es aquello de conocer a los hombres por sus frutos, es aquello de Corintios 1, 4, 20: "Dios no reina cuando se habla sino cuando se actúa", o es aquello del juicio, criterio final para Dios: tuve hambre y me dieron de comer, o no me dieron.

Por eso es la vida del Rarámuri la que nos da luz de nuevo para pensar que su utopía, aunque nos sea incomprensible intelectualmente, va en la línea de la que predicó Jesús como el reinado de Dios.

El Dios Padre, la filiación, la hermandad consecuente, la misericordia como ley, la autoridad como servicio, las bienaventuranzas vividas desde la pobreza real, etcétera. Esas verdades que Jesús predicó del Reino, las han sabido en el texto oir y recibir por los caminos ancestrales, por la evangelización, por la reflexión propia que raramurizó su fe nueva. Y en fin, por caminos que el único Dios conoce y ha querido tomar para hablar a este pueblo; esas verdades, traducidas a vida, actitudes, valores, están presentes aquí, en lo que podríamos decir que es la utopía del reinado de [illegible] presada en la cultura rarámuri.

ABYA YALA

La ruptura de la fraternidad

Si su utopía es el reinado de Dios entre los hombres, su pecado es lo que la contradice. El Rarámuri se sabe pecador; eso es evidente. De toda danza afirma que es para pedir perdón, para reconciliar. Todos sus ritos van a recuperar la armonía rota, casi siempre por el pecado del hombre. Sus mitos y relatos actuales nos dicen continuamente que hay que andar con rectitud y que al que se desvía Dios le hará pagar. Es evidente una clara conciencia de ser pecadores, que lleva al mito y rito anual de la lucha de Dios y el de abajo, en la que bailando pidiendo perdón se recupera la armonía universal.

El acompañamiento pastoral también nos lo dice. La fraternidad y sus leyes suelen violarse aun gravemente; entonces vienen los mecanismos de reconciliación, que veremos en los ritos penitenciales, para recuperar la fraternidad perdida. En esos ritos lo impresionante es que no se trata de castigar al malhechor, sino que la multa, la amonestación, van sobre todo a reincorporar en la comunidad al que rompió con ella.

Además, es importante su noción de pecado. No es como la nuestra, defendida por las buenas o malas intenciones y con amplias posibilidades de

racionalización. Se trata de una noción diferente, que ve el resultado de la acción sobre la comunidad más que a quien la hace; no se fija tanto en si somos buenos o malos, sino en que causamos mal a otros. Para el Rarámuri simplemente se hace mal o no, aunque hay atenuantes en favor del pecador, como en accidentes involuntariamente provocados o en el caso de haber hecho daño borracho. Esto se ve con dramatismo en el caso de la niña que negó comida sin saber que hacía mal, por ejemplo.

El pecado se concibe como algo social, comunitario, en varios sentidos. Nunca afecta el pecado a un solo individuo: por él se afecta a toda la comunidad al romper la armonía. Lo que hace mal solo al individuo que se hace daño a sí mismo, no se considera pecado en general, a menos que el mismo hecho afecte por otra parte a la comunidad. Y si el pecado afecta a otros, la reconciliación debe ser en comunidad. Todos tienen derecho a hablar, a acusar o defender, a aportar atenuentes o elementos de juicio. Y a todos dará agradecido la mano el reconciliado al terminar. La vida privada, el derecho a la honra y el prestigio, sagrados para nosotros, no existen aquí. Nadie tiene derecho a hacer un mal a espaldas o a ser cómplice del pecador callando. Eso sería un lujo que terminaría su armonía. Aquí, en verdad, lo que se hace ocultamente sale a la luz del día.

Los pecados concretos son los que pueden entristecer a alguno; y eso es lo grave. El causante es responsable de esa tristeza ajena y debe restituir la paz o la alegría al ofendido. Así, son pecados graves las infidelidades matrimoniales, el no cuidar los rebaños que entran en siembra ajena, los pleitos y golpes, la maledicciencia, los asesinatos. Algunos son más frecuentes que otros. El más común es el de pleitos de borrachos o el de los niños que descuidan los rebaños que entran en una siembra vecina. En este último caso, los padres son los responsables. El pecado más raro es el asesinato. Por infrecuente, se vuelve legendario; se suele hablar de eso como algo que contaron los viejos.

Sin embargo el pecado, el verdaderamente grave, por el que hay que pedir perdón continuamente, en el que en alguna medida todos participamos, es no hacer fiestas suficientes. Eso es concomitante con el pecado de no dar de comer a la comunidad, no devolverle a Dios lo que nos ha dado, acaparar, no vivir en hermandad compartiendo y en fin, con el anti-proyecto de sociedad del que vive abajo. Eso es romper la alianza fundamental; y por ello el no dar comida cuando por presagios Dios la pide, no tiene perdón: el trasgresor enfermará y morirá.

La alianza de la fraternidad

Para concluir esta parte sobre las creencias vivas, relacionales del Rarámuri, queremos, por todo lo anterior, agradecidos a este pueblo, repetir que

hablamos de amigos, de personas, y que no rehuiremos el tono afectuoso y admirado con que hemos querido comunicar algo de su fe, intuida, compartida, aprendida y comprendida en la vida cotidiana con ellos. Ahí hemos descubierto su bella imagen de Dios, el que para nosotros es ya Padre y Madre, y que desde los orígenes propone a su pueblo una alianza para la fraternidad solidaria y compasiva, alianza del reinado del Padre que el pueblo tomó en serio desde la antigüedad, y a la que quiere seguir siendo fiel.

De esto, que hemos visto y palpado, damos así testimonio.

4. Sus pastores

Dios dio a los Rarámuri una compleja red de servidores para que los pastoreen, los liberen de enfermedades o prevengan sus males, a los cuales hasta ahora hemos llamado ministros o pastores. Sin entrar en demasiados detalles y generalizado necesariamente, daremos una idea de sus funciones. Para eso los dividiremos en dos grandes grupos de servicios prestados a la comunidad: los ancestrales y los adoptados durante el período colonial.

Ninguno está ahora en la pureza original de un principio. Los servicios ancestrales han adoptado elementos cristianos; por ejemplo el crucifijo, usado por todos sus ministros como insignia distintiva. Los cargos de autoridad que se adoptaron en el siglo XVII han sufrido grandes transformaciones; han pasado de instrumentos de control a factores de autonomía de las comunidades, Ningún cargo quedó libre de la cristianización de lo ancestral y la raramurización de lo adoptado. Los dividimos así simplemente porque unos parecen tener un origen prehispánico y otros son claramente posteriores.

No toquemos aquí otros cargos actuales impuestos por el sistema político nacional (autoridades municipales, ejidales, etcétera), porque no parecen tener nada que ver con lo religioso; no han sido raramurizados aún. Estas autoridades juegan el papel de nuevo control político del Estado y duplican en parte la funciones del sistema tradicional al que pretenden desplazar. El Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, también instituido por el gobierno, ni representa los intereses rarámuri ni tiene influencia alguna en Ba'wichiki; es solo otro intento de control.

Mucho de lo que diremos tiene características locales, de Ba'wichiki. No será extraño encontrar diferencias con serias etnografías sobre los Rarámuri, pero este era nuestro objetivo: exponer las relaciones entre los Rarámuri y su Dios desde una comunidad especialmente representativa de la tradición . Pasemos pues a ver los servicios más ancestrales, y en segundo lugar los adoptados a raíz del choque colonial.

Varias razones limitan nuestro conocimiento en este terreno. El lenguaje simbólico se acentúa. Esto también se aprende en la vida, pero a nosotros no nos ha tocado vivir desde dentro algunos ritos aunque a veces los hayamos presenciado. Este era un terreno especialmente atacado por los misioneros anteriores, y solo poco a poco hemos podido entrar en diálogo con la comunidad y presenciar celebraciones, algunas de las cuales no son frecuentes. De ciertas ceremonias y su sentido sabemos más, de otras menos, en el actual momento de investigación pastoral.

Como ya advertimos, no pretendemos aquí el uso técnico de términos comunes como shamanes, hechiceros o brujos. Usaremos los términos locales a veces traducidos como el cantador y otras no, como el *enároame* . También emplearemos las traducciones de uso corriente entre los Rarámuri, como doctor para el *enároame* , sin pretender con ello el uso técnico del término.

Los ritos que celebra cada uno se verán más detalladamente después; aquí solo queremos dar una idea de sus funciones.

Se podría incluir aquí el día del cantador, que dirige el *rituburi* , danza de ofrendas; pero este parece ser un papel que prácticamente cualquiera puede asumir. Se suele enviar para ello a un vecino apto, ya que el casero tiene muchas ocupaciones durante el rito, pero casi nunca se llama a un prestigiado doctor o *enároame*.En la danza del *rututburi* el cantador dirige la danza, el rito de ofrenda corresponde al casero y el de curación a un *enároame*.

- Los enároame: Se trata de un título genérico para todos los servicios especializados que describimos enseguida. Literalmente, sería 'el que va', 'el que camina' o 'el que viaja'. Esto supone una desarrollada capacidad de soñar; más aún, de salir en sueños del cuerpo para ir a curar o causar un maleficio. El lenguaje simbólico impide precisar esta especie de bilocación; se habla de desatar a quién tenía el hechicero atado en un árbol, de sacar de una ciénaga al niño que había perdido el alma en un ojo de agua, por ejemplo. Lo que se da por un hecho es que no solo sueña que va, sino que va efectivamente a donde está el enfermo; pero el mismo enfermo, que físicamente está en su casa, es alcanzado en otros sitios atado a un árbol o en una ciénaga por el enároame no es que el enároame cure o perjudique soñando, sino que viaja a curarlo o dañarlo; pero tampoco corresponden estas acciones a lo que físicamente percibimos en la vida ordinaria; parecería que se dan en otro orden de realidad.

El *énároame* recibe sus poderes de Dios para ayudar a la gente, pues sus poderes son básicamente buenos y cualquier Rarámuri suele soñar en alguna medida presintiendo o predicando algo: lluvias próximas, un visitante que llegará, y suele atinar en ello. Cuando alguien va soñando más y sus sueños son sobre enfermedad o curación de alguien, se va convirtiendo en *énároame*. Es algo que le sucede al individuo y que Dios le da, pero quien llega a ser poderoso lo deseaba previamente, y además su preparación supone un discipulado:

> Poco a poquito le va enseñando el doctor *énároame* mayor. Primero alguno le enseña al nuevo cómo ser un buen ayudante (bienhechor), y cómo no-ayudará (perjudicará) a los Rarámuri, y luego, cuando ya aprende bien cómo le hace el doctor, poquito a poquito va a ir cuidando a los cristianos...

Después sigue un largo viaje a pie a la región del *jíkuri* , región de la que traen el peyote, en donde hay que dormir varias noches y pasar varios días pensando y soñando solo en ayudar; si llegaran a soñar con envidia, por ejemplo, volverían a perjudicar ocasionalmente, queriéndolo o no.

Los *énároame* son en general varones mayores; pero los hay también jóvenes, y mujeres.

- El owirúame: Es casi sinónimo de *énároame*. Se suele dar este nombre cuando no se alude a una especialidad específica, como *sipáame* o *waníame*, de los que hablaremos enseguida. Toda otra ceremonia: el morema para los recién nacidos, las celebraciones de difuntos, las bendiciones o curaciones de ganado, tierras, enfermos, familias, corresponden al *awirúame*. Su especialidad son los sueños: diagnosticar, salvar de maleficios, etcétera. Sus diagnósticos por sueños son certeros, pues descubren hasta el color de un tumor, por ejemplo; saben además si la enfermedad debe curarse con un rito o con otro o sin ningún rito puede olvidarla. Es consejero y se le consulta sobre todo para que interprete presagios; descubierto así el mal, puede curarlo él mismo o un especialista, si el caso lo requiere. Otro servicio suyo es soñar para llamar a Dios a la danza de ofrenda o *rutuburi*. Lo llama unos días antes para que baje a comer con los Rarámuri; él mismo cura a la familia y al pueblo, de los detalles hablaremos en los ritos.

- El sipáame: *Sipáame* quiere decir 'raspador'. Se le dice así por el instrumento musical que emplea en el rito: una tira de madera tallada con muescas, la cual se

talla con otra pieza de madera en forma de vara. La tira con muescas se apoya sobre una jícara o una batea de madera tallada,debajo de la cual se coloca una planta poderosa, el *jíkuri* o el *bakánowa* .

El *sipáame* es el especialista del *jíkuri* , y se entiende así, salvo cuando se especifica que raspará *bakánowa* . Ser *sipáame* pudiera considerarse como el grado supremo de un *enároame* u *owirúame* , es el que maneja las fuerzas poderosas más delicadas, y pocos llegan a hacerlo; más aún, presupone un aprendizaje especializado, y quizá por ello los *sipáame* provienen generalmente de una región determinada que se considera tradicional, cercana a Ba'wichiki.

- El waníame: En regiones cercanas a Ba'wichiki se da el nombre de waníame a los especialistas en el manejo del 'rusíwari': una piedra que es ave, la piedra del jíkuri, que anda en las noches volando enviada por el sukurúame o hechicero. El rusíwari no parece tener ningún papel benéfico, como lo tienen las plantas de poder; pero con ellas enferma al Rarámuri y lo va devorando por dentro a menos que el waníama las saque del cuerpo humano y las lleve a lugares lejanos que él conoce. Para extraer las piedras se vale de una caña con la que chupa y expulsa a las piedras; de ahí viene su nombre, que se traduce literalmente por 'expulsador'. Si cualquier Rarámuri llega a tocar siquiera esas piedras, intencionalmente o no, muere bajo su efecto; solo el waníame puede manejarlas. El waníame extrae también gusanos en forma similar, pues también estos provocan enfermedades.

- El sukurúame: Ordinariamente el Rarámuri traduce esto por 'hechicero'. Es aquel que usa sus poderes en perjuicio de la gente. Puede hacerlo por envidia o venganza; pero a veces ese mal sentimiento parece estar tan escondido en el corazón del *sukurúame* que sin querer, o incluso queriendo ayudar, perjudica. Tal vez en su viaje a la tierra del *jíkuri* pensó o soñó en alguna medida con sentimientos de orgullo, presunción, envidia, venganza.

Cualquier *enároame* puede ser simultáneamente *sukurúame* ; de hecho, todo prestigiado doctor rarámuri es tenido por algunos como tal. Esta no es una especialidad; es un desvío en el uso de los poderes recibidos para ayudar. A veces se atribuye al *sukristo* o crucifijo que usan los *enároame* ese mal efecto que daña a los Rarámuri; entonces el *sukurúame* procura deshacerse de ese crucifijo y cambiarlo por otro.

Todos estos *enároame* son considerados como verdaderos servidores de la comunidad; son *nikúroame* , ayudadores. Expresiones de los relatos actuales recogidos en Ba'wichiki lo ilustran:

El owirúame es el que dice a la gente cuándo (por algún presagio) se les pide comida, cuando tienen que hacer rutuburi...

El sipáame ayuda a rescatar a la gente a la que se le ha pegado el jíkuri, a los que están enfermos...

Un enároame también va curando y ayudando a la gente para que de nuevo anden alegres los que van enfermos, a los que hace daño el jíkuri, el bákonowa, algún sukurúame, o los demás que piden comida...y si no hubiera doctor ninguno, ¿donde nos refugiaríamos?; moriríamos todos... y así, nos ayudan mucho los doctores (enároame), y será bueno que así ayuden en adelante...

Los servicios adoptados

Quedó dicho en la parte histórica cómo y cuándo fueron surgiendo estas cargos de gobierno indígena y cómo el Rarámuri los transformó en pastores en el tiempo en que raramurizó lo que las misiones dejaron. Dijimos ya que su servicio no es meramente civil, sino específicamente religioso, como transmisores de la palabra de arriba, la tradición, como reconciliadores de la comunidad para restablecer la armonía que quiere nuestro Padre-Madre Dios, como liturgos de las grandes fiestas ministros del matrimonio, etcétera. Es necesario destacar lo ya dicho: son los que ayudan pastoreando, congregando y armonizando a la comunidad como tal, en su sentido más amplio. Esta innovación de los tiempos misioneros antiguos es esencial para el Rarámuri actual y algo que no suplen los *enároame* . Son los que hacen al pueblo de Dios.

Ahora, recorrer sistemáticamente estos cargos resultará algo escueto porque su sentido ya ha sido mencionado.

En Ba'wichiki, como en casi todas partes entre los Rarámuri, aunque se dan diferencias en los papeles que cubre cada cargo-, título que se da a autoridades con un mismo servicio y número de personas con el mismo cargo-, las autoridades están organizadas así:

Hay dos regiones claramente delimitadas atendidas por diversas personas. Los tres gobernadores tienen autoridad en toda la zona, aunque atienden preferentemente a su propia región; tienen diferente jerarquía de autoridad. Hay dos generales, uno por cada región. Los capitanes son ocho, los mayores diez, y se subdividen cada una de las dos regiones para atenderlas. Hay dos alguaciles, y cuatro tenanches, un principal y otro ayudante por cada región. Los chapellones y

ABYA YALA

los bandereros tienen un responsable principal y un número variable de ayudantes por región. Muy brevemente hablaremos de las funciones de cada autoridad.

- Gobernadores: Son los pastores principales. Presiden toda celebración en la que están presentes. Convocan y reúnen a la comunidad en torno al templo-pueblo para la grandes fiestas y las misas dominicales, así como para celebrar juicios. Transmiten la tradición cómo representantes de Dios ante la comunidad. Solo los mayores llegan a este cargo; son elegidos por consenso comunitario y permanecen en ese servicio hasta que renuncien o el pueblo los cambie, hecho que raras veces sucede. No suelen aceptar después cargos inferiores y antes deben haber ocupado tales cargos; su servicio no es remunerado, igual que ningún otro cargo rarámuri. Sugieren y designan a sus subalternos con el consenso del pueblo. Son representantes de la comunidad ante el sacerdote católico. No conservan privilegios cuando dejan su servicio.

Bajo la paternal acción de los gobernadores quedan todos los demás cargos, como auxiliares y ejecutores, para la armonía del pueblo.

- Generales: Son los colaboradores más directos de los gobernadores. Participan de su autoridad como vicarios, pero nunca los suplen propiamente. Reúnen a la comunidad por medio de los capitanes y mayores. Antes de ser generales deben haber servido en los demás cargos inferiores. Este servicio los hace posibles candidatos a gobernadores.

ABYA YALA

- Capitanes: Reúnen directamente a la comunidad recorriendo los montes de casa en casa. Cuando es necesario son enviados a traer a juicio a algún acusado, sobre todo si el delito es mayor; lo traen como prisionero para que pase en la símbolica cárcel del pueblo la noche previa al juicio; en este caso van con su insignia o bastón de autoridad; cuando así se presentan, nadie piensa siquiera en resistirse. Para aprehender a un transgresor siempre son enviados a la región opuesta a la que habitan; eso requiere mayor esfuerzo por las grandes distancias, pero evita posibles desaveniencias que podrían surgir después, en las fiestas, cuando ya se haya bebido. Su cargo los relaciona con los hombres adultos. Para el trato con las mujeres y niños quedan los mayoras.

- Mayoras: Reúnen también al pueblo, pero citan a las mujeres. En los juicios de los niños y mujeres suplen al gobernador en la amonestación, porque en tales casos esta debe ser hecha con suavidad. Son además ministros del matrimonio tradicional y vigilan la moral familiar. Pueden denunciar a una pereja que se

separa y traerla ante las autoridades cuando ninguno de los esposos pone la denuncia; así, aunque los gobernadores no pueden juzgar sin denuncia previa, se evitan separaciones que no tengan razón de ser.

- Alguaciles: Fueron las primeras autoridades religiosas designadas por los misioneros. Su cargo parece relacionarlos con esa tradición: custodian los bastones de mando de los gobernadores, cuidan del templo en alguna medida y evitan que los perros entren allí durante las ceremonias, tocan las campanas si están presentes, aunque pueden ser suplidos por los mayoras o capitanes en esta última función.

- Tenanches: Son fiesteros para las grandes celebraciones. Deben organizar y costear la comida comunitaria, matando una res y preparando otros alimentos y el *batari* para la comunidad. En Semana Santa cubren ritualmente las imágenes según la tradición. En las procesiones y misas aportan y queman el incienso ante las imágenes y el altar. Su cargo dura un año, y la comida comunitaria de que hablamos la organizan cuando dejan el cargo.

- Chapellones: En el ciclo festivo de Navidad, cuando se baila la danza de matachines, reúnen y alimentan a los danzantes durante dos o tres días en cada fiesta. Son la autoridad en lo referente al baile. La fiesta concluye con el *batari* que ofrecen a los matachines que los ayudaron, que convocados por ellos bailaron en la fiesta.

ABYA YALA

- Bandereros: Juegan un papel paralelo al de los chapellones durante el ciclo de Semana Santa. Invitan a los Rarámuri para que los ayuden a bailar, dirigen la danza o designan a quien lo haga. Encabezan el grupo de sus ayudantes con una bandera de la que reciben su nombre. Por cada región hay un banderero de fariseos y otra de soldados.

Todos estos cargos de servicio, presididos por los gobernadores y con encargados del orden, la justicia, la moral, del baile y las fiestas, garantizan que el pueblo subsista desde la dispersión, congregándolo, reconciliándolo, celebrando las fiestas en torno al templo y perpetuando la acción de Dios, que crea y pastorea a su pueblo.

Durante esas fiestas en el templo en Ba'wichiki es impresionante ver entrar la procesión de estos pastores, desde ancianos venerables hasta niños en perfecta y solemne formación; cada uno de los veinticinco con su vara de mando en su mano, desde los gobernadores hasta los alguaciles. Es impresionante ver la

solemnidad de los tenanches incensando y los chapellones o bandereros coordinando el baile y salpicando de bromas la noche. Es impresionante presidir la eucaristía representando el propio papel de presbítero, en medio de una sensación de igualdad pese a las diferentes funciones de tantos liturgos activos, donde todos prestan diferentes servicios y todos son hermanos en total igualdad, donde la grandeza está en la común pequeñez congregada para dar gloria a Dios en la fiesta.

5. Sus ritos

A propósito de sus ritos, que podrían ser llamados sacramentos en sentido análogo, porque realizan lo que significan y son signos que dan vida y llevan a verdadera reconciliación, veremos algunos elementos generales de las fiestas que continuamente están presentes en los diversos ritos. Nos detendremos en los signos que acompañan al Rarámuri en su vida. Y en los ritos que hacen a la comunidad: las grandes fiestas cristianas.

En general, todo rito es comunitario. Si dividimos los que acompañan al Rarámuri en su vida de los que hacen a la comunidad, es solo por razón de acento. Los primeros, aunque implican activamente a la comunidad, tienen un beneficiario particular o un motivo concreto para celebrarse; los segundos parecen tender directamente a la formación de la comunidad en sentido amplio, regional más que familiar o vecinal.

Será imposible examinar detalladamente cada rito sacramental. En algunos casos apenas los mencionaremos. A veces nos fijaremos en lo más significativo sin describir el rito mismo.

La fiesta danza y banquete

Prácticamente todo rito se da en un contexto festivo comunitario. La fiesta comunitaria que acompaña a los ritos tiene dos elementos que podemos considerar fundamentales: algún tipo de danza, y el banquete, que consiste en comida y bebida de *batari* , aunque algunas veces podría consistir en solo comida o solo bebida. La fiesta es siempre religiosa y no se concibe que pueda ser profana. siempre se da de comer y beber primero a Dios, a él se le baila.

Danzar es fundamental, tanto que, como dicen en su narrativa, si el Rarámuri dejara de bailar se derrumbaría el mundo, vendría la aniquilación, expresada de diversas maneras en los mitos; por ejemplo, podría bajar el sol, calcinarlo todo y terminar con la vida. Los Rarámuri ayudan así a Dios a sostener

el mundo y como el no-indígena no baila, dicen , es incapaz de sostenerlo. La danza es una celebración, juego -dicen los Rarámuri- con sentido de memorial que actualiza la acción salvadora de Dios con la colaboración del hombre; esto agrada a nuestro Padre-Madre a quien fortifica y alimenta. La fiesta va siempre a pedir perdón, a reconciliar, a restablecer la armonía de la comunidad y el cosmos. Bajo esas diversas acciones simbólicas: jugar, alimentar, ayudar a Dios, o reconciliar, pedir perdón, sostener el cosmos, expresan la verdad de su colaboración con Dios para construir la utopía del reinado. Sin fiesta, sin danza, el mundo no tendría sentido, se derrumbaría.

Por eso baila siempre, a propósito de trabajos comunes, curaciones, bendiciones de tierras y ganados, petición de lluvias y cosechas, acciones de gracias, despedidas de difuntos. También hay variedad de bailes: *rutuburi*, matachín, fariseos y soldados; o los propios del *jíkuri* , *bakánowa* , etcétera.

En la fiesta la danza relaciona al hombre con Dios, con la comunidad, con el cosmos; y por oposición, lo relaciona también con el que vive abajo, con el *chabochi* y con el mal. La danza reordena y armoniza esos elementos, ubicando en su justo sitio a toda realidad.

El banquete puede consistir en muy diferentes formas de comida, pero generalmente incluye algún animal sacrificado y tortillas de maíz. La abundancia es importante y compartirla es esencial. Todos los invitados deben comer lo que gusten y llevar a su casa parte de la comida, sobre todo de la carne, que se les da aun a los recien nacidos. El fiestero guarda para su familia solo una mínima parte, casi equivalente a lo que los demás llevaron. Así el banquete no solo es signo, sino realización de lo que éste significa, del compartir, que se vivirá en muchas otras formas en la vida diaria.

El agua de Dios, el *batari* , es parte del banquete; su abundancia es importante, y se comparte hasta terminar toda la bebida, que no se puede postergar ni escatimar. Aunque haya escasez de maíz, el *batari* se prepara en grandes cantidades; y, si es bueno, deberá embriagar a toda la concurrencia. Es cortesía con los caseros afirmar que se está borracho aunque la bebida no esté fuerte y todos los presentes esten lúcidos. Estas embriagueces provocaron durante mucho tiempo la oposición de los agentes de pastoral. Hay que considerar que si bien es verdad que las agresividades encuentran en el *batari* el momento de desahogarse y que suele haber pleitos y excesos , es verdad también que existen mecanismos para controlarlos, como los juicios, el derecho de los capitanes para recoger las navajas de los presentes antes de que tomen mucho o el acostumbrado discurso inicial del gobernador, que invita a la moderación y recuerda que hay que beber fraternalmente. En torno al *batari* se dan los excesos , pero también se

da todo lo comunitario positivo; en una cultura de habitación dispersa por las montañas, es el socializador casi único, el actualizador constante del sentido de comunidad. El batari será siempre un tema polémico para quienes lo ven desde fuera, por los excesos que se producen; para los Rarámuri, que ven también todo lo positivo que encierra, el *batari* debe ofrecerse primero a Dios, es factor de la hermandad, es el agua de Dios.

El trabajo en cooperación, no puede dejar de mencionarse como fiesta, de paso por lo menos. Ya al hablar de cómo son hermanos en comunidad transcribimos un relato sobre el sentido de este trabajo común, esencial a la cultura. Ese trabajo que los hermana y ayuda a subsistir se da también en torno al *batari*, y puede darse junto a otros ritos, y aprovechar el batari de una celebración para además trabajar juntos. Pero más que eso, es tan festivo el ambiente de trabajo tan claras las relaciones de fraternidad, que puede considerarse un rito en sí mismo, un signo que celebra la vida, la fertilidad, las cosechas, el construir una casa nueva, el proteger las tierras contra la erosión o los animales. Todo en torno de la vida agrícola del pueblo, siempre hermandándolo, como signo sacramental de que la vida se genera, se protege y se goza únicamente en comunidad.

Ritos que acompañan su vida

Toda la vida del Rarámuri está tejida de ritos, de principio a fin; en ellos va a expresarse la pertenencia al este pueblo, la vida en fraternidad, reconciliación y lucha contra el mal y la despedida de la muerte, después de la cual seguirán siendo el pueblo de los hijos de Dios.

- El nacimiento: En torno al nacimiento hay tres ritos que podríamos llamar de iniciación a la vida del pueblo rarámuri: el *ba'wirochi*, el *morema* y el bautismo. Las variantes regionales, sobre todo en el *ba'wirochi*, son muy grandes. Para no complicar los detalles, me referiré solo a los ritos del Ba'wichiki.

El *ba'wirochi* literalmente cuando se hecha al agua- es un rito sencillo. Simplemente, el que será padrino del bautismo dice al niño un primer nombre y añade que él será su padrino. El rito debe haber cambiado mucho, porque ya no se echa al agua y solo parece ser un compromiso con el niño para llevarlo al bautismo en el que sí recibirá el agua. Este rito puede celebrarse donde quiera que se encuentren los padres del niño y el futuro padrino. Se le pondrá otro nombre en el bautismo, y en la familia le dirán, de una u otra forma, lo mismo que en la

comunidad; pero casi todos los cercanos conocen ambos nombres y reconocen con facilidad a la persona aludida. El nombre, no es tan importante en el fondo. El Rarámuri se lo puede cambiar fácilmente inventándose otro que le guste más, lo que hace sobre todo cuando debe relacionarse con los no-indígenas. En la escuela, en las ciudades o en asuntos oficiales, frecuentemente dará un tercer nombre para guardar su libertad tras un cierto anonimato.

El *morema* -el ahumar, literalmente- es un rito de purificación que supone una fiesta familiar con el *owirúame* o doctor que protegerá al niño en adelante con sueños propiciatorios o descifrando presagios. No suele haber danza, pero sí una ofrenda de gallina con tortillas ante una pequeña cruz dentro de la casa, que será el pago de agradecimiento al *owirúame* . Afuera se prende fuego a unas ramas de táscate o enabro que producen un humo espeso y muy blanco. Ahí el *owirúame* sostiene al niño un momento, y con el cuchillo, sin tocarlo, le hace una cruz en el pecho. No se le da al niño ninguna otra medicina o infusión como suele hacerse en otras regiones. Más tarde, de los cuatro años en adelante, cuando el niño ya habla, deberá celebrar varias fiestas (tres los niños y cuatro las niñas), en las que deberá haber gallina para el *owirúame* y *batari* para los asistentes. Entonces sí se dan las medicinas propias de una curación preventiva: el *meka* o corazón de [illegible] en infusión; el *wasárowa* y el *sitagapi*, que son limaduras de maderas medicinales en agua, y tal vez otras más. El doctor ejecuta un cántico ritual propiciatorio como momento central de la curación, que es más bien una imposición de bendiciones para el niño. El ciclo de fiestas debe celebrarse completo con el mismo doctor, y si éste muriese, habría que reiniciar el ciclo completo con un nuevo *owirúame* protector.

El bautismo, que ha quedado en manos del sacerdote católico como ministro, es muy importante para el Rarámuri. Allí se le pone el nombre que aparentemente es el más importante, aunque no necesariamente el más usado. Su ritual es el romano, aunque traducido y con algunas adaptaciones culturales. El bautismo es importante; hay que recordar que no se entierra en el campo santo a los 'cimarrones' o no bautizados. Al cielo se le da el nombre de *rewagachi* o lugar de los que tienen nombre; y pese al ba'wirachi se dice que todavía no tiene nombre un niño que no ha sido bautizado. Es también importante el padrinazgo, que toma en verdad seriamente el papel de suplir al padre si este muere, aunque no sea un familiar cercano. El compadrazgo no parece establecer relaciones tan importantes como en otras partes y en otras etnias.

Hay que recordar que fuera de pequeños núcleos de gentiles, ellos se auto definen como los Rarámuri-pagótuame, los hombres bautizados. Su identidad como etnia está ligada al bautismo indisolublemente; este sacramento los

incorpora al pueblo, a la comunidad de los hijos de nuestro Padre-Madre Dios y los inicia en una vida de libertad y fraternidad, durante la cual deberán seguir celebrando continuamente esa utopía del reinado de Dios en constantes fiestas rituales.

- El rutuburi: El baile del búho, *rutuburi*, es la celebración que con mayor frecuencia danzará el Rarámuri. Se baila siempre que se sacrifica un animal, salvo que se trate de un marrano o de otros animales creados, según los mitos, por el que vive abajo. La comunidad se reúne, y la solemnidad del rito varía desde un nivel familiar muy simple e impresionante a solemnes concentraciones que llegan a ser mayores que las fiestas en el templo. La abundancia de comida y bebida varía también.

Dios pide frecuentemente que se celebre el *rutuburi* y suele insistir más cuando hay menos abundancia en la comunidad. El compartir es más urgente y entonces Dios, que lo sabe, se vale de presagios diversos y de ritos ordinarios para que el rito celebrado evite, con discreción, el hambre en la comunidad. Al *rutuburi* se refiere la narración transcrita al hablar de "otra cultura, ¿otra verdad?". Los motivos pueden ser muchos: dar gracias, evitar plagas, , alejar espíritus de los difuntos, curar enfermedades, pedir la lluvia, propiciar la salud de la familia y de la comunidad, y siempre pedir perdón, reconciliar.

En la introducción a 'los servicios ancestrales' hablamos ya de los papeles del cantador, del casero y del *owirúame* en este rito. Ahora describiremos su desarrollo.

Días antes hay que pedir al *owirúame* que llama a Dios para que venga a comer allí. Los preparativos de infinidad de detalles son muy largos: hay que poner a germinar el maíz para después molerlo, hervirlo largas horas y dejarlo fermentar con el *basiáwari* triguillo silvestre recogido en otoño- para hacer el *batari* ; hay que traer leña en abundancia, y llegado el día, sacrificar al animal, recoger su sangre para preparar el primer platillo hirviéndola con algunas vísceras, cocinar la carne, hacer las tortillas y preparar los otros alimentos que se ofrecerán a Dios y al pueblo: tamales, frijoles, *keoriki* o maíz molido en agua, entre otros. Hay que preparar también las medicinas o infusiones medicinales que se usarán.

Los vecinos saben que hay fiesta en preparación, pero esperan que el casero pase por las diversas casas para invitarlos el día mismo de la celebración. Entonces se reúne la comunidad.

La cruz hacia el oriente es el centro de la celebración. Ante ella se bailará de poniente a oriente durante horas; ante ella se irán colocando las diversas

ofrendas y las medicinas. La cruz se viste, se cubre con un lienzo y se le ponen collares para representar a la persona que ofrece todo aquello y para representar a Dios que viene al hombre para compartir su comida, su vida. Todo se ofrece allí a Dios levantando repetidas veces a los cuatro vientos cada recipiente de comida, bebida o medicinas, para que él reciba el aroma, la emanación que le agrada y alimenta; solo después de él come y bebe el pueblo en ese banquete de la abundancia ritual.

Antes de que termine la danza viene la curación para no enfermar. El doctor va curando, bendiciendo, con el cuchillo que mueve haciendo cruces sobre la cabeza, ante el pecho, en el suelo, a cada uno de los presentes que se colocan en semicírculo ante la cruz. Trás él vienen más ayudantes, cada uno con una de las infusiones medicinales; con una cuchara o una hoja cóncava de encina dan repetidamente el líquido a cada uno de los presentes y después de tomarlo los ayudantes del *owirúame* , hacen cruces como santiguando al que curan, mientras musitan frases deprecatorias. Viene luego el que cura con los cuernos del animal sacrificado haciendo gesto de cornear a cada uno; luego, el que da una jícara de *batari* como medicina; y finalmente, una niña que con una jícara arroja agua al rostro de cada uno de los presentes. A veces hay además otras medicinas, como el incienso o la ceniza. Después de recibir cada medicina hay que agradecer al que la administró, saludándolo y diciéndole *matétera-bá*: gracias. Suele venir enseguida el discurso del gobernador o de otra autoridad presente, y luego el saludo mutuo, signo de lo que está sucediendo: todos van pasando a saludar al cantador, al casero, a las autoridades, y van formando un círculo en torno a la cruz, en el que todos terminan por saludar a todos los presentes. A veces, con mayor solemnidad, se repite esta evolución hasta que todos se han saludado mutuamente dos o tres veces.

Terminado el baile del *rutuburi*, se lleva la cruz a la casa con solemne procesión, en la que danzan los implicados en el rito y algunos de los presentes; entonces sigue la alegría de beber juntos el agua de Dios.

Nos detuvimos en la descripción del *rutuburi* porque, como decimos, es lo más frecuente en la vida del Rarámuri; es su manera normal y casi cotidiana de relacionarse con Dios, de orar, de pedir perdón o favores y de dar gracias. El rito conserva un inconfundible sabor ancestral, pero con contenidos, signos y actitudes cristianos. Es el rito ordinario del compartir los excedentes de todos para todos, en el que la utopía de su vida plena se simboliza como comunidad en torno a Dios. Es la prefiguración y el anticipo del banquete feliz y abundante del reino.

ARYA YALA

- El matrimonio: Para el Rarámuri no hay ritos de transición; el único que pudiera serlo es el matrimonio. Algunos quieren ver en el beber *batari* por primera vez un rito de iniciación a la vida adulta. Nos parece que es buscar a la fuerza ritos de ese tipo como pueden darse en otras culturas. En realidad, no hay rito alguno para beber por vez primera; el muchacho va cuando él quiere, aun con sorpresa de sus padres, que no obstante respetan su libertad. Hay que recordar que el niño rarámuri es considerado como adulto en muchos aspectos desde los once años, y a los quince ya es apto para la vida agrícola de la comunidad. Entonces suele casarse.

Habíamos dicho ya que el matrimonio tiene su ministro autóctono, el mayora que celebra un rito paralelo al ritual romano, pero en forma muy simple. Ante testigos espontáneos y con la presencia eventual de otras autoridades, el mayora pregunta a la pareja sobre su libre consentimiento, les pide luego que se den la mano y a sí los aconseja como deberán vivir unidos y en armonía, cuidar a los hijos, no abandonarse mutuamente, etcétera. Enseguida los esposos se van juntos.

No hay formas de noviazgo propiamente dicho, pero esto no impide que acepten libremente el compromiso de su unión. El amor es algo que se acrecentará al paso que crezcan el conocimiento y el entendimiento mutuos, el apoyo a la complementación de los papeles del hombre y la mujer, cuando llegan los hijos... y sigue haciéndose en solidaridad hasta envejecer. Por eso pueden aceptar formar una familia sin conocerse mucho pese al riesgo. El peligro de no entenderse es real. Uno de ellos puede ser perezoso y no cumplir con sus obligaciones, por ejemplo; entonces, apoyados por la familia, las autoridades y el mayora deberán recapacitar, corregirse y a veces separarse. Esto es socialmente aceptado cuando son jóvenes y no tienen hijos, porque si ya han tenido uno o dos, las cosas cambian y las autoridades se vuelven muy exigentes para conservar la unidad matrimonial a toda costa. Solo en casos extremos permiten la separación de matrimonios así.

Los padres de los jóvenes pueden intervenir para concertar un matrimonio o solicitar al mayora un esposo o esposa para sus hijos; pero eso no disminuye la libertad de los que se casan, porque de ordinario hay consentimiento o deseo previo a las gestiones.

Al principio vivirán de ordinario con los padres de él o de ella y más tarde se independizarán. Una vez constituido así el matrimonio, suele ser muy estable y las posibles infidelidades denunciadas ante los gobernadores por cualquiera de los cónyuges serán severamente reprendidas y castigadas con multas, ya que tienen sentido ya que cada uno tiene su propia independencia.

- La reconciliación: Toda fiesta en la práctica incluye la petición de perdón, y lleva consigo signos de fraternidad comunitaria, de reconciliación y de unidad. Se trata de formas penitenciales generales que respondan a la conciencia de ser pecador que tiene el Raramuri.

Aquí queremos referirnos a ritos más específicos, que suponen la finalidad principal de reconciliar. Hablaremos de dos ritos: el juicio ante los gobernadores y el diálogo con el *owirúame* o doctor.

El juicio, normalmente un proceso civil, es religioso. Su fin no es buscar alguna forma de justicia conmutativa, sino recuperar la fraternidad. Las autoridades actúan en nombre de Dios, con su autoridad, y solo dan la sentencia que ya es consenso previo en la comunidad. Todo juicio es público y debe realizarse como cualquiera presenta quejas contra otro. Toda la comunidad puede asistir y opinar para aportar atenuantes, evaluar la capacidad económica del acusador y el acusado, y así acordar una sanción justa. El acusado puede defenderse y los presentes pueden ayudarlo, como pueden apoyar también al acusador. Todos buscan el acuerdo que finalmente reintegre al transgresor al ritmo de la comunidad en armonía, y que deje conforme al acusador, que en adelante deberá olvidar y volver a las relaciones fraternales. En ritos como este nadie puede mentir ni ocultar lo que sabe; todos deben aportar, y así se hace generalmente. Las sanciones suelen ser multas pagadas con animales de los rebaños u otros bienes, o en efectivo. Si el acusado no tiene lo que pide el ofendido y la comunidad acepta esa sanción, en el mismo juicio se conciertan las transacciones necesarias para que la adquiera de un tercero y se garantice el cumplimiento del acuerdo comunitario.

Solo si el gobernador que juzga ha tenido pecados similares, el acusado puede rechazar el juicio y el fallo. Entonces otra autoridad o un anciano toma el lugar del gobernador para juzgar, porque nadie puede juzgar a otro por errores que él mismo ha cometido; por eso los gobernadores son casi siempre gente muy recta y apegada a la tradición de los antiguos. Al terminar el juicio, el acusado y el acusador pasan agradeciendo y saludando a cada uno de los presentes. Es este un momento impresionante por su sinceridad, que confirma la reconciliación eficaz que se ha realizado, la reintegración de todos a la armonía que quiere Dios para sus hijos.

A diferencia de los juicios, el diálogo con el *owirúame* se tiene siempre en privado. Es difícil conocer su contenido a no ser por relatos indirectos de ellos mismos, que a veces nos comentan la consulta que hicieron al doctor, o porque también al sacerdote suelen pedirle diálogos paralelos en algunos casos.

Se habla así cuando hay una ruptura de la armonía, o cuando se quiere

reforzarla de algún modo. Si se han tenido sueños o accidentes que parecen presagios, se consulta al *owirúame* , que suele interrogar sobre posibles rupturas con la tradición o sobre detalles que le indiquen lo que pide Dios.

También se habla así cuando humildemente cuenta el Rarámuri su vida, que ha procurado ser fiel en los cargos desempeñados y sus aspiraciones de ocupar otros para servir a la comunidad; también habla de debilidades, cobardías, temores y finalmente, queda esperando la impetración del favor de Dios sobre él, El que lo ha oído lo bendice con repetidas cruces, como en otras curaciones rarámuri y mientras recita alguna fórmula de deseos para que el Dios Padre-Madre le ayude a ser verdadero hombre rarámuri.

En ese diálogo hondo, sincero, humilde, el Rarámuri toma toda su vida de pecador para ponerla delante de un ministro, que en nombre de su Dios puede ayudarle a recuperar su sitio en la armonía universal, aconsejarle y animarle para vivir como hijo de Dios y hermano de todos los hombres. Es el ideal de la reconciliación cristiana, como pueden expresarla de la mejor manera los teólogos, pero en vivo. No se puede evitar ver el contraste con las formas como el sacramento de la reconciliación se celebra de ordinario en nuestro mundo.

No en vano me dijo un Rarámuri, amigo muy cercano: "Mira, ¿cuántos ha visto tú que cambien porque se confesaron?, yo sí he visto a muchos cambiar por un juicio". Los que hemos tenido la fortuna de acompañar la vida de este pueblo entendemos por qué no aceptan los ritos romanos; porque en su cultura simbólica nada dicen, porque la participación activa a su manera no se da, y porque les sobran hechos para comprobar su ratificación práctica en los que decimos creer y que celebramos esos ritos sacramentales. Si ya no han adoptado signos de la Iglesia universal, es porque tienen en su cultura signos más expresivos para ellos, más eficaces o menos empobrecidos; signos que de algún modo les ha dado el mismo Dios de todos por su Espíritu.

- Las fuerzas del mundo: Al hablar del Rarámuri y el mundo mencionamos a una serie de seres poderosos, personales al parecer, plantas y piedras con poder para el bien y el mal, seres voraces que piden comida a los Rarámuri, que los van consumiendo misteriosamente por dentro, de suerte que adelgazan y finalmente mueren si no celebran a su tiempo las fiestas que piden esas fuerzas del mundo.

Entre ellos están un cacto, el *jíkuri* o payote, el *bakánowa* que es un tubérculo, diversos *re'ekes* o piedras y los *sukristos* o crucifijos, que no son propiamente de esta tierra, como las plantas o las piedras, sino que fueron traídos de lejos desde antiguo y ahora están aquí, entre los Rarámuri.

No podremos detenernos a detallar los sentidos de cada ser poderoso ni los ritos en torno a ellos; eso rebasaría totalmente los límites de este trabajo. Ni siquiera los hemos mencionado todos, sino sólo aquellos que comentaremos enseguida. Faltarían otros cactos, como el *wichuriki*, el *bajísuri* o serpiente-espíritu de los aguajes, los *koremaka* o estrellas fugaces, los *ripibiri* o remolinos, entre otros. Lo que diremos de los principales será necesariamente superficial; sólo lo indispensable para dar una idea del sentido que tienen estas fuerzas, sin fijarnos tampoco en el desarrollo de los ritos.

El *jíkuri* es un cacto alucinógeno, que en esta región no suele usarse en cantidades suficientes para tener efectos notables como droga. Vimos, al hablar del Rarámuri y el mundo, en uno de lo relatos, como se pega a la gente, y, consumiéndola por dentro, hace que se consulte al *owirúame* para que él envie al enfermo a un especialista del *jíkuri* . El especialista celebrará el rito solo en invierno, porque se dice que en tiempo de calor enloquecen quienes lo toman. La cruz preside de nuevo al oriente en un circulo sagrado, al que solo pueden entrar los autorizados por el *sipáame* o raspador. El *jíkuri* debe ser tratado con mucho cuidado, nada se puede derramar, se hacen hoyos especiales para escupir en ellos y para lavar los utensillios. Hay un cántico propio del rito, que entona el sipáame mientras raspa su instrumento sonoro. Una mujer muele el cacto con agua y lo da a beber un poco a los que están dentro del círculo; al final viene un rito de purificación, en el que se baña a quien recibió el *jíkuri* en agua helada pese al intenso frío del amanecer. Al salir el alba termina el rito, que se inició a media noche. Es una fiesta costosa;supone de ordinario el sacrificio de una res y otros animales menores, la preparación de gran cantidad de *batari* , el pago al *sipáame* , etcétera. Suele ir poca gente al lugar sagrado del rito por temor a que el *jíkuri* se les pegue; la mayoría de los invitados se quedan en la casa bailando matachín o la danza de fariseos, bebiendo y conversando. Después de la celebración hay que guardar abstinencia sexual, entre otros requisitos. Así, el *jíkuri* pasa a ser protector de la persona. Son tres fiestas las que hay que celebrar para cumplir con el ciclo, y después de la muerte de quien en vida comulgó el *jíkuri* deberán hacerse fiestas de nuevo para que el difunto pueda subir allá arriba.

EL *Bakánowa* es paralelo en su rito; puede celebrarlo un *sipáame* menor, que aún no maneje el *jíkuri* , o puede, hacerlo sin raspar, otro *owirúame* especialista. La cruz en el círculo sagrado se orienta al poniente en este caso; la fiesta no termina al amanecer, sino al oscurecer o a la media noche. Algunos dicen que es más agresivo que el *jíkuri* , pero los *enároame* que lo manejan son muchos más. Pide menos comida que el *jíkuri* ; en la ofrenda suelen verse unas

ocho gallinas sobre cestos de tortillas, y el *batari* debe abundar. Su celebración es mucho más frecuente que la del *jíkuri* .

De estas dos plantas podríamos comentar paralelamente sus ritos en forma de alimentar ampliamente a la comunidad. Se trata de seres básicamente buenos, pero voraces; exigen fiestas y comida, sobre todo a quienes tienen más posibilidades económicas; algunos los tienen en sus casas como protectores y les ponen ofrenda de comida periódicamente; pero son muy delicados, y una ruptura del ritual, una ofensa, puede acarrear la muerte del Rarámuri. Estos seres pueden explicar el problema del mal, como vimos. Se les puede considerar como medicina; su efecto más pernicioso es la muerte, que frecuentemente se les atribuye, y su efecto más benéfico es la alimentación de la comunidad.

Los *re'ekes* son diversas piedras vivas, que causan enfermedades e incluso la muerte a quien llega a tocarlas. Los *waníame* pueden expulsarlas si se han introducido en el cuerpo humano, y deben llevarlas lejos de los lugares habitados, a sitios que ellos conocen, de donde ya no escapan esas piedras. El rito es menos costoso: una paga en efectivo al *winíame*, además la comida de siempre y el *batari* para la comunidad. Como el *jíkuri* y el *bakánowa* , son fuerzas de este mundo supeditadas a Dios, que las puso aquí, pero sólo los especialistas pueden y saben manejarlas.

Estas y otras fuerzas tienen un saber prehispánico inconfundible y los que las manejan son servidores ancestrales también. Por eso, puede parecer extraño que esos mismos especialistas manejen a otro ser con características paralelas, que consume por dentro a sus víctimas y pide que lo liberen para dejar de sufrir: el *sukristo* .

Los *sukristos* o crucifijos antaño fueron traídos de lejos y algunos quedaron misteriosamente enterrados en la sierra. Allí se deterioran y sufren; por eso enferman al que vive cerca, para que llame al *enároame* , que los localiza, los desentierra y los libera para enviarlos allá, a su lugar de origen.

Los *sukristos* son además signo de identidad y de alguna manera instrumento o medio de curación que usan todos los *enároame* . Traen uno, dos, tres, colgados del cuello con collares de cuentas que pueden ser rosarios cuando celebran los ritos. Además casi todo Rarámuri lleva o tiene algún *sukristo* que lo protege, y con él puede ayudar a otros.

No deja de ser interesante que precisamente el crucifijo llegara a ser el signo distintivo de los *enároame* prehispánicos, que celebran los ritos ancestrales, y que haya encontrado un lugar paralelo al de ese grupo de seres poderosos de la tierra aunque se sabe que fue traído de lejos. Esto no se explica por la cristianización de lo Rarámuri antiguo, que se dio junto con la raramurización

del cristianismo recibido. Tuvieron que amalgamarse los símbolos de ambas culturas en la síntesis que surgió del choque cultural.

No sabemos que relación guarda el *sukristo* con el Jesús del evangelio, cuya muerte y resurrección celebran cada Semana Santa. En su mundo, los Rarámuri parecen haber asimilado la historia de Jesús como un relato mítico-simbólico que sigue influyendo en su historia, que conserva su sentido de fondo porque sigue venciendo al mal y dando la vida nueva, vida agrícola, vida de hijos de Dios, a los hombres. Al hablar de la Semana Santa nos detendremos de nuevo en este punto; ahora podríamos alargarnos en detalles e indicios, pero no aportaríamos una luz clara al respecto. Se nos escapa aún su manera de concebirlo. Quizá es el misterio mayor sobre su cristianismo. Las preguntas que nos hemos hecho abundan: ¿Tomaron los *enároame* esa insignia de los misioneros por paralelismos de poderes, o pretendieron sustituirlos? ¿La cruz posiblemente prehispánica tiene que ver con esto? ¿Se trata de un temible intermediario entre Dios y los hombres? ¿Se lo pude ver como amuleto?. Todas estas preguntas y sus múltiples hipótesis de respuesta nos dejan en la misma oscuridad.

- Las curaciones: Incluimos aquí una gran variedad de ritos que no podemos describir. Los Rarámuri suelen traducirlos como curaciones que podrían ser más bien bendiciones. Hay curaciones de tierras, animales, cerros para que no se derrumben, personas tristes, mujeres abandonadas.

También hay curaciones propiamente dichas, pero esas en general suelen ser del dominio doméstico. Usan la herbolaria y otros remedios naturales para quemaduras, heridas, picaduras de serpiente y males respiratorios o gastrointestinales. Esto no conlleva ritos.

Los ritos curativos que ejecutan los *enároame* son más bien preventivos y deprecatorios, para ir cuidando a sus protegidos. A veces curan también males que presentan síntomas orgánicos por caminos más bien síquicos. Es tal la variedad de males, que no podemos ni enumerarlos; son todos los peligros posibles, toda tristeza o malestar.

Los *enároame* saben bien qué pueden curar y qué no. Sus ritos no son infalibles, sino que luchan con fuerzas superiores, la mayor es la muerte, de la que solo Dios dispone cuando, a propósito de un mal o sin él, llama de nuevo a sus hijos cuando los necesita allá arriba. Entonces vienen los ritos en torno a la muerte.

- *Después de la muerte:* El día de la muerte suele ser el entierro, sin que medie una vigilia o un velorio. Ese día algunos parientes cercanos llevan al difunto al templo para que allí se despida de este mundo. Conducen luego al cementerio donde otros han escavado la sepultura y lo entierran casi en privado, sin mayores muestras del dolor que ocultan con dominio y que rara vez dejan escapar. Los ritos son simples: las vueltas rituales con que saludaron siempre a la cruz, al salir de su casa, en torno a la cruz del atrio y a la tumba antes del enterramiento; echar puñados de tierra y algún cabello que cada uno de los presentes se arranca; disponer comida, ropa para el viaje y algún dinero; y ver que quede cómodamente recostado con algo que sirva de almohada y envuelto en su propia cobija solamente. Con la cruz que se pondrá en la tumba se dan vueltas rituales elevándola, como queriendo liberar el espíritu para que ascienda. Finalmente, cubren con tierra el cadáver. Quienes lo tocan se purifican luego con humo blanco de enebro.

Las fiestas mayores para ayudar al difunto, en las que sí se manifiesta el dolor de la separación, vienen después, a la semana y durante el año que sigue. Para los hombres son tres, y para las mujeres cuatro; las primeras se llaman *nutémari* y la última es el *mo'ibúriame*.

Los *nutémari* -literalmente, separar alimento- alimentan, dan de beber al difunto y ayudan así en su peregrinar durante el tiempo que aún permanecerá en este mundo. Esto es tan vivo que suelen encontrar a los difuntos de noche por los caminos y saludarlos, no sin temor. El difunto aspira al *bemorira* o emanación de la comida y la bebida. Por eso, dicen, frecuentemente el *batari* no embriaga ya y la comida no da fuerzas, porque los difuntos han tomado eso principal que sí alimenta o embriaga. Los invitados aportan alimentos para la ofrenda de estas fiestas, y al terminar el rito reciben otros que comen después y toman también el *batari*, como para solidarizarse con el difunto.

El *enároame* preside la celebración; habla al difunto para recomendarle que vaya en paz, que no moleste a los vivos, que ya se le da alimento para que vaya contento y sin privaciones. El difunto está presente en una pequeña cruz dentro de la casa junto a la cual, sobre una cobija, se ponen las ofrendas.

El *mo'ibúriame*, o fiesta final de despedida, se celebra un año después de la muerte. Entonces la ofrenda suele ser mayor e incluye los bienes del difunto: instrumentos musicales de labranza y ropa, alimentos, golosinas preferidas, etcétera. Los presentes hacen entonces lo que solía hacer el difunto: corren carreras, juegan al tejo, tocan el violín, bailan danzas rituales, simulan barbechar la tierra, como haciéndolo presente por última vez, antes de la partida definitiva. Al terminar el baile que suele haber y las recomendaciones del *enároame*, este

toma la cruz que representa al difunto, su sombra y bailando la lleva a despedirse de la cruz del patio, y luego va al monte o a algún arroyo donde la arroja. Lo siguen suficientes ayudantes que llevan los bienes del difunto para arrojarlos lejos, como deshaciéndose de ellos, mientras pronuncian frases de despedida: que te vaya bien, hasta aquí te acompañamos, adiós... Y allí, sin volver a mencionar para nada al difunto, se sientan plácidamente en el campo a tomar el *batari* de la ofrenda que uno de los ayudantes llevó al sitio de la despedida. El difunto se ha ido. Terminado el *batari* , todos regresan a la casa para seguir tomando.

En todas estas celebraciones de difuntos destaca su vivo sentido del más allá, de esa vida a la que el difunto va con Dios después de haber pagado por lo que hizo mal en este mundo. Su presencia por un año entre nosotros, comiendo y bebiendo, saludando por los caminos, asustando a veces a los vivos, y las fiestas de despedida tan expresivas, con ritos tan concretos como llevarle sus pertenencias al sitio de despedida, son expresiones inequívocas de la fe en la vida que continúa, aunque al día siguiente recojan todos los objetos del difunto, y sepan que no gastará el dinero con que generosamente lo entierran. Son símbolos de solidaridad con el que se ha ido y pruebas de su fe en la vida eterna.

Por eso su sentido de la enfermedad y la muerte no es tan dramático como para nosotros. Ambas son más naturales, como si se tratara de nacer de nuevo, de dejar un medio y un modo de vida para pasar simplemente a otro mejor. Por eso no se aferran a la materialidad de la vida y dejan en libertad al niño o al adulto para que decida si toma la medicina o no, si sale fuera de su tierra a un hospital o no; porque saben que vale más morir donde la comunidad compasiva los alimentará, los acompañará, los ayudará a ir arriba, o mejor dicho, los ofrendará un día al Padre-Madre Dios.

Así termina la vida del Rarámuri, envuelta en ritos desde su nacimiento hasta su muerte; vida de fe expresada religiosamente en símbolos y ritos que, por incomprensibles que nos resulten, a ellos les dan vida como para buscar una sociedad fraternal e igualitaria en el compartir y la compasión, como para ir adelantando ya en este mundo la vida futura que esperan, como para ir viviendo su utopía del reinado de Dios aquí, desde la fragilidad de su pobreza humilde.

Ritos de la comunidad

Ya vimos que todo rito es comunitario y hablamos del ***rutuburi*** que, como muchos otros, crea la comunidad, la congrega y la reconcilla en hermandad. No obstante, estos ritos ordinariamente reúnen solamente a los vecinos y familiares.

Los ritos en torno a las grandes fiestas cristianas hacen a la comunidad en el sentido más amplio; más en torno al templo y a las autoridades adoptadas, menos en torno a los *enároame* ancestrales; congregan y rehacen a ese pueblo nuevo, que nació o se consolidó por la evangelización.

- Los dos ciclos de la vida: El mundo agrícola del Rarámuri divide el tiempo en dos ciclos: el de la fertilidad y el de la esterilidad. Las grandes fiestas cristianas que él adoptó tan hondamente coincidieron por su origen agrícola y lunar con fiestas que tal vez tuvo ancestralmente, o expresaron tan bien su necesidad religiosa, que hoy son los ejes de su calendario festivo.

El año se inicia en la Pascua de Resurrección, cuando ritualmente se dice que Dios nos da un nuevo año. Se inicia el trabajo de las siembras con la Pascua y con la luna. De ahí en adelante, los trabajos de cultivo irán llenando el tiempo con trabajos en común y diversas fiestas en torno al *batari* , hasta las cosechas de otoño; después vienen los *rutuburi* de acción de gracias y, finalmente, las fiestas de Navidad y Reyes, con las que se cierra la Pascua en Ba'wichiki.

Sin coincidencia precisa con el calendario litúrgico universal, se inicia el nuevo ciclo de Cuaresma. Es tiempo de frío y paisajes secos. La actividad agrícola se reduce a preparar las tierras cuando la nieve deja espacios. Es el tiempo de espera de un año fértil. Es el tiempo para las fiestas del *jíkuri* .

En los dos ciclos cambia todo en los ritos. En el primero se tocan el violín y la guitarra, los trajes de los danzantes son vistosos y abrigadores, con muchos elementos adaptados de la cultura externa, y todo manifiesta la abundancia. En el segundo ciclo se tocan la tambora y la flauta, los danzantes bailan prácticamente desnudos, todo parece ancestral y se manifiesta la austeridad.

- Matachines: Navidad y Reyes: Desde la Pascua de Resurrección, si hay alguna fiesta en la que se baila algo más que el *rutuburi* ancestral, el baile será de matachines, con capas de telas vistosas, coronas de espejos y listones, sonaja y palma (palmeta de flores y listones de papel) en las manos, música de violín y guitarra y ritmos alegres.

El traje litúrgico de los danzantes, la música, las evoluciones del baile, etcétera, son una compleja integración cultural. En cada elemento se pueden ver aspectos indígenas y europeos. La danza del matachín refleja la síntesis religiosa. Ellos han tomado la dirección de sus fiestas como tomaron en sus manos su cristianismo. El rito central es el baile de los matachines que, aunque puede ser enriquecido por la celebración de la misa y otros ritos del sacerdote católico, perfectamente subsiste sin ellos y la fiesta se habrá celebrado de todas maneras,

con ellos mismos como liturgos, guías y actores. De hecho, ellos son lo que indican al sacerdote qué hacer y cuándo para complementar su liturgía rarámuri.

Por otra parte, han hecho de este baile el sacramento de su vida social en comunidad. Las evoluciones van contraponiendo, relacionando y uniendo a los individuos y al grupo con la interminable reverencia indígena a Dios: la vueltas. Uno los dirige, y aunque tiene incontables posibilidades de creatividad personal, debe respetar un esquema básico y ajustarse a múltiples dependencias. Por ejemplo, los músicos libremente ponen la melodía que gusten. A su vez están condicionados por la cantidad de vueltas y complicadas evoluciones que el *monearko* , director de la danza, decida. Todos los danzantes son libres para participar, elegir sus trajes y colocarse en el grupo; pero dependen del *monoarko* , de los músicos y de los chapellones que los han invitado a bailar y han traído la comida para los danzantes. Pueden exigirles bailar aunque el sueño acumulado de una o varias noches los agote. Los chapellones, responsables inmediatos de la fiesta, dependen de que sus invitaciones sean aceptadas por los danzantes. Así podemos ver su sistema social claramente reflejado en el rito. Se podría abundar en detalles que manifiestan como un pueblo de personas libres y creativas está estructurado por múltiples interdependencias; todos necesitan de todos, todos dependen y todos son libres. Así el baile de matachines es sacramento de la vida en comunidad, la refleja y la vivifica; es signo que hace efectiva la fraternidad y la filiación ante el que es Padre-Madre.

En otras regiones el ciclo consta de un mayor número de fiestas; aquí son dos: la de Navidad y la de Reyes o Epifanía, que al terminar cierra la Pascua y el año de abundancia y fertilidad para dar paso al período o año de la austeridad de cuaresma.

- Fariseos: cuaresma y Pascua: Pasada la fiesta de Reyes se oyen tocar monótonos tambores por todos los rincones de la Sierra. Se toca además la flauta con melodías simples y autóctonas. Casi en todo *batari* , pese al frío del invierno, se baila la danza de los pintos o fariseos, que con sólo la zapeta, lienzo fajado a manera de calzón y con una pañoleta al cuello, dura fácilmente toda la noche o el día. Se la llama baile de pintos, porque se pintan todo el cuerpo con pequeñas manchas blancas de tierra caliza. Todo parece ancestral, pero no lo es; se trata de la fiesta de la muerte y resurrección de Jesús. No obstante, como tantos otros elementos adoptados por los Rarámuri a raíz del choque colonial, el sentido de estos ritos ya ha sido invertido a su favor, se ha raramurizado.

Por los indicios que se conservan, el rito cristiano de Semana Santa fue instituido como oposición entre soldados y fariseos. Los fariseos eran los

paganos que se acercaban al bautismo que recibían en la Pascua. Los buenos eran los soldados: españoles o indios convertidos al cristianismo. La oposición entre el bien y el mal sigue siendo el fondo del rito, pero ahora los soldados representan a los Rarámuri, vestidos con el traje ancestral en su forma actual; los fariseos siguen siendo los malos, el pintarse con tierra blanca ha pasado a ser símbolo de transformarse en blancos, en *chabochis* . Así, en esta nueva sociedad actual, la lucha real entre los invasores y los Rarámuri, el verdadero conflicto social vigente, se lo expresa en el rito, y los que ayudan a Dios para que no sea vencido por el que vive abajo, los verdaderos cristianos, los pagótuame, son ellos, y no ya los invasores.

Se apropiaron así de un rito discriminatorio, opresor, para hacerlo liberador. Este rito se celebra desde el cierre de la Pascua en Reyes hasta la resurrección de Jesús y la muerte del Judas invasor.

La Semana Santa culmina este período. Se festeja el domingo de ramos con procesiones en torno al templo y bailes de fariseos y soldados. El miércoles regresan para iniciar la celebración que no se interrumpirá ya, ni de día ni de noche, hasta la resurrección. Encienden inmensas fogatas al caer de la tarde sobre los cerros cercanos y bailan durante la noche los fariseos junto a la cárcel cercana al templo, que será su sitio ritual. El jueves por la mañana siguen bailando todos hasta el mediodía, cuando se celebra la eucaristía.

El rito con el que celebran la cena del Señor es excepcional: el más expresivo banquete de la abundancia compartida. Después de la misa, van por los montes, buscando las casas dispersas, los grupos en solemne procesión. Con las banderas al frente, los grupos de soldados y fariseos, con sus penachos de plumas y en estricta formación india, tocan incansablemente los tambores. Van también las autoridades con sus insignias de mando: bastones y lanzas. Al llegar a cada casa se saluda la cruz, o las cruces si son varios los que en una casa ofrecen comida. Todas estas cruces fueron cubiertas con agujas de pino por los soldados durante la noche anterior.

Los dos primeros grupos bailan, uno después de otro, para saludar la cruz; las autoridades la saludan en forma similar, pero sin danza; dan vueltas en torno a ella y hacen la señal de la cruz sobre el pecho a cada uno de los cuatro vientos; luego saludan al casero que está de pie al otro lado del patio o espacio ceremonial. El casero va pidiendo a los miembros de cada grupo que se sienten sobre cobijas que les ofrece en cada caso; luego les da tortillas en cestos y comida en una sola fuente para cada grupo, todos compartirán. Antes de comer, el alimento se ofrece a Dios en la cruz, elevándola en círculos hacia cada punto cardinal. Al terminar se devuelven al casero los trastes y los cestos vacíos, porque

sería un desprecio dejar algo; se le agradece la hospitalidad y se vuelve a saludar la cruz como despedida con nuevos bailes y evoluciones.

Vuelve entonces la procesión a caminar hacia otra casa, y a otra y a otra, hasta que al atardecer se va regresando al pueblo, al templo. Cada año se come así en diez o doce casas. Pronto ya no se puede comer nada y la gente va tomando algo de los alimentos y guardando el resto en lienzos y recipientes; ese será el bastimento para el resto de la noche y para el día siguiente.

Ir cada año en esa procesión parece algo fantástico: por lo litúrgico que, aunque solemne, está salpicado de comentarios, bromas y alegrías, la abundancia de la comida que nadie puede terminar, el marco de la montaña y la naturaleza, la sensación de libertad y de.comunión con los hombres y con Dios.

Pero lo más impresionante es descubrir que en el siglo pasado, cuando raramurizaron su cristianismo, tradujeron así la eucaristía, un rito sin ministro, pero con sentido captado a su manera. Si Juan traduce en servicio esa celebración, los Rarámuri la traducen en compartir la vida en forma tal, que recuerda inevitablemente lo que el evangelio llama el banquete eterno del reino.

Se vuelve luego el drama iniciado entre el bien y el mal, se siente en todo un drama vivido, en el que el mal está por vencer a Dios. Para eso bailan, representan ante Dios 'ese juego' que le sostiene y le da fuerza para no ser vencido. Se sabe que vencerá a la muerte, pero no se está también seguro de que para ello hay que celebrar este rito, sacramento de la vida del hombre, que debe colaborar con Dios para que reine en verdad.

El desenlace es brutal. Terminada la misa de resurrección se trae al Judas de paja que hicieron sus amigos los fariseos y que defendieron de jueves a viernes, pero que les fue robado por los soldados y al que ahora hay que hacer juicio. Es una parodia divertida, pero dramática. Los gobernadores se interrogan y condenan porque ha violado mujeres, ha robado, engañado, comerciado injustamente, abusado sin piedad..., y el Judas, vestido como *chabochi*, barbado en su máscara, con los organos sexuales desproporcionados y patentes, es condenado. Se le atraviesa primero con lanzas, se le apedrea, se hace burla de él, mientras los fariseos huyen despavoridos dando gritos rituales de dolor. Entonces, despedazado a tirones, es arrojado a una descomunal fogata que lo espera. Los rostros se alegran, los ánimos se distienden, las invitaciones al *batari* abundan y todos vuelven a los montes a reintegrarse con los fariseos que ya han dejado de serlo para seguir bailando y festejando con la bebida de Dios que, como el banquete del jueves, es excesiva. Bebiendo pasará la comunidad, de casa en casa, hasta una semana completa.

Se ha iniciado un año nuevo que el Padre-Madre da a sus hijos y todo ha

vuelto a la armonía que él quiere en el mundo. Aún el *chabochi*, el injusto explotador, ha sido puesto ritualmente, simbólicamente, en su sitio; se le ha juzgado como antiproyecto de humanidad y dignidad. El Rarámuri ha retomado sus opciones históricas de convivencia pacífica, de fortaleza para alimentarse él y al *chabochi* con su trabajo; ha preferido nuevamente renovar su alianza de fraternidad con Dios y preservar su humanismo, sus valores y la fe de sus mayores. La verdadera fe operante de los Rarámuri-pagótuame.

6. Su cristianismo

Sí, las lagunas de la ortodoxia y la ausencia del Jesús histórico, la presencia del misterioso Jesucristo simbólico y de las fuerzas de la tierra personalizadas, sus ritos ancestrales, su abandono de ritos sacramentales y su identificación con el bautismo, su fraternidad vivida, sus fiestas en torno a la cruz, su sentido de pueblo de Dios, estos y cientos de elementos más provocan dudas sobre su cristianismo, rechazado por muchos.

En el fondo, se trata de una opción. En respuesta a nuestras dudas provocadas en parte por nuestra ignorancia de su lenguaje simbólico, está su vida auténtica, en manos pecadoras y vasijas de barro frágiles, pero invadidos por el Dios de las bienaventuranzas, del reino y del juicio final. Quizá no han escuchado a nuestra manera; pero ¿quién ha comprendido íntegro el mensaje de Jesús?, ¿quién puede decir que tiene la manera más perfecta de recibir la buena nueva tan llena de misterios que rebasan a cualquier ser humano?, quién podría calificar a estos hombres y mujeres de inferiores religiosamente como seguidores menores de Jesús tras la buena noticia del Reino? En fin de cuentas tanto los superamos en elaboración conceptual como ellos nos superan en su sistema simbólico, tanto los superamos en abstracciones como ellos nos superan en lo concreto de la vida, tanto los superamos en tecnología como ellos nos superan en humanismo.

Vivimos en este mundo de contrastes, retos, cuestionamientos, entre los Rarámuri. Vivimos recibiendo de ellos y encontrando cada día más los caminos para comunicarse y dar lo que tenemos y podemos. Vivimos un respetuoso y feliz proceso de evangelización y humanización mutuo.

Nosotros, desde el acompañamiento cotidiano, los dolorosos contrastes entre su sociedad y la nuestra, su luminosa lección de lo que puede ver la vida fraternal y lo estériles que pueden ser las especulaciones, desde ahí, creemos que son cristianos, llenos de limitaciones diferentes de las nuestras, pero asistidos e iluminados en su búsqueda del reinado de Dios por el mismo espíritu de su bautismo y el nuestro.

La narración de su vida puede iluminar a quienes tengan vivencias parecidas o a quienes se hayan interrogado en verdad sobre nuestra etnocéntrica cultura que cree comprenderlo todo, incluso a Dios. Para quienes tengan la suerte de recibir estas palabras rarámuri, palabras del que es Padre-Madre, los retos a nuestra teología no serán pequeños. Quinientos años después de que se iniciara la invasión que nos cambió a todos, que convirtió a unos en víctimas y a otros en victimarios, no bastará ya para la teología que algunas nobles voces se levanten, como ha sucedido a lo largo de los cinco siglos; no bastará ya con pedir perdón. En el fondo, estaríamos obligados a la restitución de su autonomía, de su cultura y de su religión, contra quien se siente aún dueño y señor de siervos ante los indios.

ABYA YALA

ABYA
YALA

EL CRISTIANISMO TSELTAL

Eugenio Maurer

1. Introduccion

Síntesis histórica de los mayas

Los tseltales son una de las veintitantas ramas del tronco maya, cuya llegada a Mesoamérica, y en concreto a Guatemala, ocurrió hace unos cinco mil años aproximadamente.

El grupo estaba formado por unos cinco mil individuos. Con el correr de los siglos las diversas ramas se fueron dispersando y migrando hacia los Altos de Guatemala, la península de Yucatán, los Altos de Chiapas, y la Huasteca de Veracruz.

Hay fundamentos par suponer que los Tseltalan (ancestros de los actuales Tseltales y Tsotsiles) pudieron haber participado en la civilización maya clásica en las márgenes del Peten (Guatemala) antes de avanzar hacia los Altos de Chiapas, donde se efectuó la división entre esas dos culturas entre los siglos VI y VIII d.C. (Vogt 1971: 415-417).

Cuando los españoles llegaron a aquellas regiones, encontraron todavía en la costa este de Yucatán algunas ciudades aún florecientes (Lafay 1975: 29), pero el esplendor de la gran civilización maya prácticamente se había extinguido.

Hay diversas hipótesis acerca de las causas del colapso: epidemias, hambrunas causadas por el agotamiento de la tierra, disensiones, guerras intestinas y guerras con los nahuas, etc. En todo caso, parece que una revuelta de los campesinos fue un factor decisivo.

Notemos al respecto que en la sociedad maya había una profunda dicotomía cultural:

> De un lado... un grupo selecto de sacerdotes y jefes, encargados de resguardar la sabiduría: entendían de astronomía, arquitectura, ingeniería y arte. Debido a esto llevaban unas vidas espléndidas (Ibid., p. 20).

Al pueblo correspondía mantener y vestir a la clase superior y proveerla de todos los lujos imaginables. Además, le correspondía la pesadísima labor de construir los grandes palacios y centros ceremoniales. Todo esto añadido a la necesidad de trabajar para su propio sustento y el de sus familias.

Esa enorme dicotomía cultural se fue acrecentando al correr de los años. Y las demandas de la aristocracía se volvían cada vez más insoportables, hasta que estalló la rebelión. "Como armas tenían solamente la superioridad numérica. Probablemente estrangularon a la mayoría de sus amos" (Ibid, pp. 21 y 36).

Al extinguirse, o en algunos casos, al huir la clase teocrática, su sabiduría se perdió también, ya que, como vimos, los detentadores de ella no eran los campesinos, sino la clase aristocrática.

Es interesante lo que opina [illegible] respecto:

> [Ya antes de la llegada de los españoles] a la religión de estado había sucedido una religión popular de imposición. Este cambio puede explicarse por la desaparición del antiguo sacerdocio y el hundimiento del gobierno autócrata centralizado.
>
> Al caer los centros ceremoniales... el campesino debió entregarse encantado a la propiciación de sus propios dioses [locales] de la tierra, de la caza y del poblado, con rezadores locales; una religión puramente popular (1975: 206 y ss).

Y esto fue precisamente lo que hallaron los españoles. Desgraciadamente, para nuestro caso, no contamos con un Landa, quien a pesar de haber destruido todo lo que pudo de objetos y documentos de los mayas peninsulares de Yucatán, redimió en parte su culpa dedicándose a averiguar todo lo relativo a los indios, sus usos y costumbres y la cultura en general. Hubo, es cierto, quien quemó los documentos de los indios de Chiapas, como el obispo Núñez de la Vega a finales del s. XVII, pero no quien recogiera de la primera mano lo relativo a su cultura. Los datos que ese Obispo y otros autores, religiosos y laicos, nos ofrecen son

meramente "de oídas", como veremos más adelante.

Así pues, para el análisis de la cultura tseltal actual, especialmente en su aspecto religioso, tenemos que valernos de algunos documentos de culturas hermanas, como el de Landa, ya mencionado, el Popol Vuh, el Chilam Balam, y otros, que mencionan datos y elementos semejantes a los de los Tseltales. Parece lícito, por consiguiente, apoyarnos en ellos en nuestras interpretaciones y análisis.

Los Tseltales forman la etnia más numerosa del estado de Chiapas y son alrededor de 150.000.

Los tseltales de Guaquitepec

La religión de los Tseltales la analizaré no en forma general, sino basándome especialmente en los datos del poblado de Guaquitepec (del municipio de Chilón, estado de Chiapas), sitio en la parte baja de los Altos de Chiapas (ver mapa)

La razón de haber escogido este poblado, donde llevé a cabo el trabajo de campo durante dos años y medio para mi tesis doctoral en Antropología social, fue precisamente porque es una de las comunidades más tradicionales en la que la síntesis cultural, proveniente de los elementos precolombinos e hispánicos ha sufrido menor influjo occidental reciente, debido a su relativo aislamiento del mundo "civilizado". En efecto, no fue sino hasta alrededor de los años cincuenta cuando, tanto el Gobierno como la Iglesia, empezaron a prestar cierta atención a éste y a otros poblados de la región.

ABYA YALA

Respecto al cultivo religioso por parte de la Iglesia, esa área había quedado prácticamente abandonada durante más de un siglo a raíz de la expulsión de los religiosos por el gobierno de Juárez, en la década de los 1860. Durante ese lapso recibían una o dos veces al año la visita de un abnegado sacerdote, que era el único en miles de kilómetros a la redonda. Su labor se reducía a celebrar misa y bautizar, no le quedaba tiempo para más.

Fue precisamente durante ese siglo cuando, a mí parecer, perfeccionaron los indígenas su síntesis de los elementos hispánicos y precolombinos, de donde resultó lo que dice Redfield a propósito de los mayas de Yucatán:

> Numerosos elementos de la cultura actual tienen paralelos que son de origen indio y europeo, y que podrían atribuirse a una u otra fuente o a ambas.
> La cultura es en la actualidad un cuerpo de elementos perfectamente integrados, cuyas fuentes son españolas e indias [y que] fueron totalmente

Tomado de Holland, p. 21.

rehechos y redefinidos, los unos en función de los otros. Nada es del todo indio, nada es del todo español (1934: 48 y 60).

A ese cuerpo de elementos es a lo que yo doy el nombre de Religión Tradicional, que considero una síntesis, precisamente, porque sus elementos se hallan perfectamente integrados en un todo ordenado y armónico.

A mi juicio, esa religión tradicional es católica, ciertamente no occidental, sino maya. Los lectores podrán formarse un juicio al respecto con los elementos que presento en este trabajo.

Como es natural, esa religión tradicional, que fue la que hallaron los jesuitas a su llegada a la región en 1958, se ha ido modificando, sobre todo entre los jóvenes, debido a la intervención de los religiosos y de otros agentes de pastoral. A pesar de esto, los adultos, y sobre todo los ancianos, la han conservado y la practican casi en su integridad.

2. La cosmovisión de la religión tradicional

"Todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa, sino para que les diesen salud y vida y mantenimiento" (Landa p. 58).

ABYA YALA

La felicidad y la armonía

No solo para los Mayas prehispánicos, sino para los Tseltales de nuestros días, lo verdaderamente esencial en la vida es felicidad acá en la tierra. La felicidad o la desdicha en la otra vida son una mera consecuencia lógica de la vida de este mundo: si la persona fue feliz acá, allá lo será también, si infeliz acá, allá sucederá lo mismo.

Ahora bien, la felicidad en este mundo no puede existir si no se da la armonía, no solamente con el mundo superior (Dios y los santos, de quienes depende lo necesario para la vida feliz), sino también con la imagen de esa comunidad superior, es decir, la comunidad de la tierra. Y no habrá armonía en esa comunidad si no la tiene cada miembro consigo mismo.

> Si los hombres están de acuerdo en su propio ser con los ritmos de las fuerzas superiores, por el mismo hecho estarán de acuerdo con el orden fundamental de todo ser (Berger 1973: 69).

- La armonía del sujeto consigo mismo: En sus facultades físicas: la salud es el

resultado del equilibrio o armonía de los componentes del organismo.

En las facultades psíquicas también se requiere de la armonía. Así por ejemplo, de una persona indecisa, angustiada o doble, se dice: *cheb yo'tan*, dos corazones; del receloso: que no actúa con todo su corazón, *ma' spisiluk yo'tan*; de la envidia: *ti' ti'o'tamtayel*, muerde muerde el corazón, indicando con ello la desazón que le produce el bien ajeno la consiguiente carencia de armonía.

En cambio, de la persona dueña de sí misma, madura y tranquila: *nakal yo'tan*, su corazón está en casa, o sentado como cuando terminadas sus labores, ellos se sientan a la puerta de su casa a disfrutar de la tranquilidad del ambiente.

Modelos de esa armonía personal son los *Trensipaletik*, principales, ancianos que a través de largos años de servicio en pro de su comunidad han adquirido *sp' ijil yo' tan*, la sabiduría del corazón, es decir sapiencia o equilibrio entre las facultades intelectuales y las volitativas.

- La armonía con el mundo circundante: En la familia, con la esposa, a la cual se le llama *snuhp' jti', snuhp' ko' tan*, la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón; la boca indica no sólo unión de palabra, sino de hechos, pues en la cultura tseltal es tan grande el valor de la palabra, que muchas veces se toma el término *utel* decir- para significar "hacer". En cuanto a los corazones, la unión debe ser tal por el amor, que coincidan perfectamente uno con otro.

En la comunidad, para que reine la armonía, sus miembros deben ser *ch' abal*, respetuosos unos con otros, sobre todo con las autoridades, especialmente las principales, y venerar las tradiciones.

Para que reine la armonía plena, se requiere no sólo que no haya pleitos, sino que todos sean *jun pajal yo' tan*: un sólo e igual corazón.

Esto se ve muy claro en los juicios, cuyo objetivo no es simplemente que el ofensor repare el daño, sino que se restablezca la armonía, y los dos queden en plena paz. Al terminar el juicio, el ofensor distribuye una copa de bebida a cada uno de los asistentes, empezando por aquel a quien ofendió; ese gesto significa que la armonía reina de nuevo en la comunidad. Hay que notar que sobre todo en grupos pequeños, este proceder es necesario, dado que todos los miembros de la comunidad se están tratando continuamente y no pueden evitarse unos a otros.

- La armonía con el mundo espiritual: Ya dijimos que si no hay armonía entre los miembros de la comunidad tampoco puede haberla con la comunidad espiritual. Para que reine la plena armonía es necesario que se la sirva como es debido, sobre todo mediante las fiestas. Por otra parte, si hay una falta que no ha recibido su sanción correspondiente, no puede reinar la armonía: el delincuente ha de

recibir su castigo sea de parte de las autoridades de la comunidad, o de Dios y de los Santos.

El problema del mal o la desarmonía

En el mundo tseltal no puede admitirse que Dios o sus representantes, los santos, envíen algún mal a una persona justa. La razón es que siendo la felicidad en la tierra lo verdaderamente esencial para el hombre, los bienes y males en la tierra resultan absolutos.

¡Y sinembargo, como en el caso de Job, hay justos que sufren!

La teología de la religión tradicional ha hallado la solución: el justo sufre porque una persona poderosa espiritualmente y envidiosa de él le envía un mal injusto mediante la brujería.

Con esta solución práctica se logran dos fines: Dios queda exonerado de la sospecha que pudiera existir de que ha obrado injustamente, y por este mismo hecho la gente puede vivir más o menos tranquila. En efecto, sería intolerable pensar que un ser tan poderoso pudiera obrar caprichosamente; la gente viviría en continua zozobra. Desde luego queda la posibilidad de que el brujo envíe un castigo injusto, pero ya que es un ser humano se puede derrotar con la ayuda de Dios, y este papel corresponde al curandero. Estudiaremos este punto al tratar el sacramento de la restauración de la armonía.

ABYA YALA

El panteón de la religión tradicional

- Dios: Creen en un Dios único, pues, aunque a los santos los llaman *diosetik* , los consideran como sus enviados en la tierra. Es creador y dador de todo: "Vivimos por ti", "El nos da todo lo que pedimos". Otorga el poder de curar: "La medicina no puede, en modo alguno, dar la curación por sí misma, sino por el poder de Nuestro Señor". Es señor y dueño de todo: "El verdadero amo es Dios Padre; por eso él mismo es nuestro protector en todos los poblados". "El enemigo oculto {el brujo que ha enviado la enfermedad} no es el dueño del cuerpo, sino el Señor Dios".

Uno de los conceptos que más gustan a los Tseltales es el de Dios Padre, y esa es la invocación con que inician sus oraciones, y que se repite como un estribillo a lo largo de ellas: *Anich' anon itat, anich'anon Kajwal* , "Padre mío, soy tu hijo, Señor mío, soy tu hijo".

Es interesante notar que Dios, y por analogía los Santos, es Padre y

Madre: *Ho'otkotik, awal-anich' anotkotik*, "Nosotros, tus hijos de mujer, tus hijos de hombre" [1]

No queda muy claro si es eterno ni si creó el mundo, pues dicen: *K'alal chikuaj te bahlumilal, chiknaj ek de Diose* , "cuando apareció el mundo, apareció también Dios". En cuanto a la ciencia de Dios él nos ve; sinembargo, parece que no conoce absolutamente todo. Así, por ejemplo, no se enteró de que algunos hombres habían escapado del diluvio hasta que el humo no llegó al cielo. Asimismo, como veremos al tratar el mal, el brujo logra hacerle creer que el castigo "ilegítimo" que está dando a alguna persona está justificado, precisamente, la tarea del curandero es desenmascarar al brujo delante de Dios.

Creen en las tres personas –*oxtuhl* , Dios *Tatil* , Dios *Nich'a* , Dios *Ch'ul* Espíritu.

- Jesucristo: Es a quien se dirigen con más frecuencia en sus oraciones; es a él, Dios y hombre, a quien llaman "Padre y Señor", "El que se yergue poderoso en el cielo".

¿Es ladino o tseltal? [2] La respuesta espontánea que dan: *¡Ha'tseltal stukel, yu'un bats'il winik!* "¡Es tseltal, puesto que es hombre verdadero!" y, para un tseltal (*tsotsil* o *tojolabal* o *chol*), los únicos hombres verdaderos son ellos y nunca los ladinos, los cuales fueron hechos por Dios con estiércol de caballo.

Sinembargo, después de reflexionar, declaran que Cristo es tseltal pero también ladino, puesto que es salvador de todos.

Lo invocan como a *nichimalil schu', nichimalil alajel ku'un*, literalmente: "seno florido, paridor florido", para expresar su protección tan tierna como la de una madre (con estos títulos invocan también a la Virgen y a los Santos, hombres y mujeres).

Es *Manojel y jTojojel*, comprador y pagador:

> Jesucristo recorrió el mundo; pagó por nuestros pecados cuando murio asesinado... lo mataron porque predicaba la palabra de Dios. El no era culpable ni del más mínimo pecado, pero nosotros, por nuestros pecados, somos todos pecadores en el mundo, y nos liberó nuestro Padre Jesucristo, que murió verdaderamente en la cruz y que derramó alegremente su

1 La raíz *al* significa "hijo de mujer", y *nich'an* "hijo de varón."

2 Ladino: persona no-indígena

sangre sobre la cruz (de un discurso o sermón, pronunciado el Viernes Santo por el Cofradía, el jefe de los ancianos o principales).

El concepto de pecado original no existe en la religión tradicional; Cristo pagó para liberarnos de los pecados que nosotros cometemos, y nos compró para que fueramos felices; esto lo expresa claramente la partera en su oración por el recién-nacido:

> Tú, mi Señor Jesucristo, viniste a comprármelo {es decir, a comprarlo para mí } tú viniste a pagármelo... Tú viniste a comprarlo con liberalidad, a pagarlo con largueza; ¡que reciba como regalo el don de gozar del mundo! ¡Qué él sea un regalo para los que lo engendraron!

Puede ser útil conocer la relación de Cristo con el sol y la cruz. Los Tseltales y los Tsotsiles tienen una leyenda según la cual Cristo se aburrió de vivir en la tierra y decidió subir al cielo junto con su Madre María; desde entonces él es el sol, y la Virgen es la luna, y a ambas les dan el nombre de *Jalalme'tik*, "nuestra Santa Madre".

Parece que el origen de la leyenda es una narración del *Popol Vuh* sobre dos héroes gemelos que nacidos de una virgen, vencieron a sus enemigos, los señores del infierno, y subieron al cielo, uno es el sol, el otro, la luna (pp 48 y ss). Los Tseltales habrían bautizado la narración para aplicarla a Jesús y a María. Quizá haya habido también un fundamento para ello en el evangelio: Cristo es la luz (Jn. 8, 12) (En tseltal, el mismo vocablo *k'ahk'al* significa luz y sol). En el Apocalipsis se dice que en el cielo no se necesitarán ni sol ni luna, porque lo ilumina la gloria de Dios y su lámpara es Cristo (21, 23) De la Virgen María se dice allí mismo que "el sol la envuelve y la luna se halla bajo sus pies" (Ib 12, 1) En el caso de que estos elementos hubiesen influido, nos encontramos ante otro caso de síntesis entre elementos precolombinos y cristianos.

Sobre la relación de Cristo con la cruz, hay autores (como Vogt 1969: 374; Blom 1956: 283 y ss.) que afirman que la cruz venerada actualmente por los indios no tiene nada que ver con cristo o con la cruz cristiana, sino que es descendiente del *yox-che'*(o ceiba, *bobbax ceiba*), el árbol al que se le pide agua para vivir, y que es el origen de todo ser viviente.

Pero precisamente de esas afirmaciones se puede deducir claramente la relación entre la cruz maya prehispánica y la cristiana que se funden en una síntesis para los Tseltales y Tsotsiles actuales: la cruz maya era símbolo de la vida. Pues bien, a la cruz cristiana se la invoca como árbol que da la vida (liturgia

del Viernes Santo). Nos hallamos ante una síntesis maravillosa: ambas son árbol de vida: agrícola la primera, espiritual la segunda.

Por ello, con toda razón afirman Medina y Sejourné:

> [Es posible] hacer remontar su origen hasta antes de la llegada de los Misioneros Cristianos, [quienes] lo único que hicieron fue cargar este símbolo con una significación todavía mayor (1964: 15).

- La Virgen María y los santos: Dios envió a cada uno de ellos a los diversos poblados de la tierra, donde como delegados y representantes suyos, le informan de lo que pasa en el pueblo de donde son patronos, y le piden las gracias necesarias para que sus protegidos vivan felices.

Los Tseltales ejemplifican la mediación del Santo Patrono ante Dios como la del licenciado que traduce al gobernador las peticiones de los indios que no saben la cartilla. O también como la del mayordomo de hacienda; por ejemplo cuando una indígena quiere una parcela de tierra, el mayordomo escribe al patrón (que vive lejos, en la ciudad) para que le envíe su respuesta y comunicársela al indio.

Podríamos decir que entre el Santo Patrono y su poblado se establece una especie de pacto: la comunidad toma a su cargo el honrar el Santo, y este le concede en cambio una protección especial.

Para los Tseltales fue el Santo Patrono quién les escogió el sitio en que debían vivir. Así, por ejemplo, los de Ocosingo dicen a la Virgen María, su Santa Patrona: "Fuiste tú, Virgen Santa quien me buscó mi pueblo para que yo me quedara aquí".

Desde el principio del mundo un Santo Patrono se apareció desde el principio del mundo en cada poblado. Dios lo envió y pidió a la gente que le construyera una casa para morar para siempre allí.

Como veremos más adelante, tan tseltalizados están los santos desde hace siglos, que fue precisamente la Virgen María quien, en 1712, los indujo a rebelarse contra los españoles y darles muerte.

El Patrono del poblado es allí la persona más poderosa. Y, aunque Cristo y la Virgen sean más poderosos en sí que los santos, en un pueblo el santo patrono, digamos, Santo Domingo, es el que tiene el máximo poder y es a quien se invoca y festeja más que a todos.

Los Tseltales dicen que los santos de la Iglesia están vivos. Admiten que son de madera y hechos por manos humanas, "pero cuando el sacerdote los bautizó [es decir los bendijo y les roció con agua bendita] Dios les dio la

inteligencia para que pudieran representarlo debidamente".

Cada santo tienen su "doble" en el cielo, que es precisamente quien transmite a Dios las súplicas e informes del santo de la tierra, y quien envia a su otro yo de la tierra la respuesta de Dios. Asimismo quien honra y sirve al santo que está en la tierra, honra y sirve, por el mismo hecho, al que está en cielo.

Este hermoso simbolismo no termina aquí: los indígenas tratan a los santos con la misma cortesía que a las personas, y así, cuando entran en el templo a orar, digamos a la Virgen María, van pasando ante cada una de las imagenes de los otros santos y les dirigen una corta plegaria. No hacerlo sería como detenerse a platicar con una persona de un grupo sin saludar siquiera a las demás.

Tenemos algo más: hay santos que están semidesnudos, como San Juan Bautista, San Sebastián, etc. Pues bien, los Tseltales los visten; y una de las razones que dan para ello es que, de lo contrario, los avergonzarán al entrar vestidos en el templo. "¡Entonces-dicen-o los vestimos o nos tendríamos que quitar la camisa!"

Uno de los puntos más debatidos sobre el culto tributado por los Tseltales a las imágenes es si tal culto se dirige a los santos cristianos o a sus antiguos ídolos. Hay quienes afirman que detrás de los santos se esconden la divinidades paganas (cf. Holland 1963: 74, 79, 93; Vogt 1969: 460 y ss.).

A mi parecer, se trata de mucho de una síntesis. En efecto: el rol de las divinidades locales prehispánicas era dar a sus devotos "salud y vida a la conservación de una y otra" (Landa p. 135). Para ellos, lo más necesario eran "el agua y un tiempo favorable" (Thompson 1975: 264). Ahora bien, en nuestra región la conquista no cambió el tipo de vida agrícola de los indios, y el cultivo del campo siguió siendo su principal medio de subsistencia. Por otra parte, nos encontramos con que las funciones de las divinidades antiguas coincidían, al menos en parte, con las de los santos católicos. Tenemos, por ejemplo, las preces llamadas "rogativas", en las que se piden a Dios y a los santos "la lluvia y el tiempo favorable para la siembra y la cosecha". El encuentro entre las divinidades del panteón maya y los santos occidentales no resultó difícil: la similitud de funciones era obvia (cf. Lafaye, 1974: 47).

- Los ángeles: Los Tseltales no parecen dar gran importancia a los ángeles y arcángeles "tradicionales" (San Miguel, San Gabriel, etc.) y en cambio sí al ángel que vive en las cuevas de los cerros, y que, aunque invisible, es el protector de la vida de la naturaleza. Se le identifica a veces con un misterioso *yajwal Ahaw* "señor de la cueva", dueño de la montaña, de la lluvia, así como también de los animales salvajes. El, junto con la Virgen María, que también vive en las cuevas

de los cerros, cuida de las milpas (campos de maíz).

Se piensa que quien ve al ángel *Yajwal-Ahaw* no vive después largo tiempo.

No sé si se puede relacionarlo con el ángel que cuidaba la entrada del paraíso, y con aquellos que aparecían como truenos y relámpagos (en el Sinaí, o cuando resucitó Cristo) e infundían pavor de muerte...

- El demonio *Chopol Pukuj*: *Chopol Pukuj-Chopol:* malo, perverso, *pukuj* una deidad perversa. Así designarón los misioneros al demonio, y con este nombre se le conoce hasta hoy.

En la religión tradicional no tiene mucha importancia, y podriámos decir que en cierta forma se le considera "un pobre diablo", al cual se puede vencer con relativa facilidad.

En Guaquitepec hay una leyenda según la cual dos hombres valientes de ese poblado dieron muerte a un diablo salteador de caminos que asesinaba a los transeúntes. Recibieron de la Virgen María (patrona del pueblo) una pequeña serpiente, que le entró al diablo por el ano, le salió por la cabeza y causó su muerte instantáneamente.

En otra leyenda *tsotsil* , un hombre acabó con un diablo que quería darle muerte, lo desolló y se revistió con su piel para el carnaval, (Laughlin, 1977, p. 30; Gossen, pp. 310 y 319).

Parece que este concepto se debe a que siempre se ha pintado al demonio como causante de males espirituales y futuros, que en la cosmovisión tseltal son mucho menos importantes que los bienes terrenos actuales. Por ello es más temible el brujo poderoso, que puede enviar enfermedades, desastres y aun la muerte.

Es interesante el contraste entre la insistencia continua de los misioneros acerca del diablo (en cincuenta sermones tseltales que analicé la mitad al menos tratan de él) y la poca importancia que los indígenas le conceden.

Nos preguntamos en la actualidad que sucedió con ese formidable demonio de los misioneros reducido ahora a un pobre diablo. Desde luego que si hubiera sido tan importante, no es posible que en tres siglos se hubiese esfumado su influencia. Además, como veremos al tratar de la brujería, entre los Tseltales el diablo no tiene que ver nada en ella. Sería muy extraño que el concepto demonio, tan importante para los misioneros, hubiese dejado de existir precisamente al aumentar la influencia del cristianismo.

A mi juicio, el diablo se convirtió en un molino de viento con el que luchaban los misioneros, para los cuales como dice Pit-Rivers; "la religión

pagana dejó de ser... un error debido a la ignorancia, para convertirse... en el signo de una relación privilegiada con el demonio" (1971, p. 19).

Las postrimerías

- La muerte: Independientemente de las causas por la que alguien muere, los Tseltales suponen siempre que la muerte se debe a la brujería, aunque se trate de un anciano de noventa y nueve años. Esto se ve claramente en las oraciones recitadas por los difuntos. Citemos un ejemplo:

> !Que la persona que te dañó-dicen al difunto-no continúe viviendo!
> ¡Que en ninguna forma goce de tranquilidad ni con su mujer ni con sus hijos!
> ¡Que sus sufrimientos sean iguales a los que él te causó!
> ¡Que su desgracia acá en la tierra sea igual a la tuya!
> ¡Que todo esto le suceda a quién te causó este mal!
> [la muerte]

Otro punto importante de la visión tseltal de la muerte es que el difunto no regrese, pues ocasionaría problemas y perturbaciones a los vivos. Por ello se entierran con el cadáver los objetos personales y, además, a los quince días del fallecimiento, los principales del poblado efectúan un rito: "meter el alma en la tumba". Van al cementerio durante tres días consecutivos y ayunan toda la mañana, después de lo cual recitan algunas oraciones al tenor de la que acabo de citar. Y luego allí mismo comen y beben para despedir al difunto.

El día de la visita oficial de los difuntos a sus familiares es el 2 de noviembre. No me detendré a describir la ceremonia, pues es bastante conocida en sus rasgos generales. Sólo haré hincapié en lo siguiente: después de la visita al cementerio celebran en sus casas una comida en la que los difuntos los acompañan.

Hay un punto que no queda claro, y es si consideran que la gente es más feliz acá en este mundo o en el otro. En efecto, dicen que los muertos son "liberados" el 2 de noviembre para que vengan a la tierra a "hacer lo que les gustaba".

- El cielo y el infierno: Casi no se habla del cielo. Dicen que los que no han cometido pecado van allá, pero "no sabemos lo que allí sucede", añaden. En algunas oraciones se menciona también el cielo, pero en forma poco clara:

Xojobuk ta yutil gloria, xojobuk ta yutil ch'ulchan "Hay un resplandor en la gloria, hay un resplandor en el cielo".

Piensan también que sus ofrendas entran en el cielo: "Que mis velas sean colocadas hoy, una junto a la otra, sobre una mesa, sobre una silla en el interior del cielo".

El infierno se menciona también pocas veces; cuando se les pregunta explícitamente responden: "si el hombre ha cometido pecados graves va al infierno. De allí no sale, allí se queda. Así dicen nuestros antepasados".

Solo hallé una leyenda al respecto: una mujer adúltera murió y fue convertida en mula en el infierno. Su marido fue a visitarla allá llevado por un ladino vestido de negro (al parecer, el diablo) en su caballo negro. Al hombre se le mandó que fuera por leña y se le dio la mula para acarrearla: como esta, no quería caminar empezó a golpearla; entonces el animal empezó a hablar. ¡Era su mujer!. Le dijo que la culpa era de ambos, pues él aceptaba los ricos manjares que ella recibía de su amante. Después de trabajar allí durante algún tiempo, el hombre salió por medio de una treta. "Pero no sabemos si regresó al mundo o lo enviaron a otra parte". Poco tiempo después murió," y no sabemos si fue a reunirse con su mujer como ella se lo había pronosticado o si fue a dar a otro mundo".

Así pues, del infierno que los misioneros pintaban con colores horripilantes y lleno de diablos que atormentaban a los hombres con toda clase de suplicios, no queda sino una vaga mención: una mujer transformada en mula y un hombre que tienen que efectuar allí los trabajos de la vida diaria. La comida de ambos son gusanos, (en castigo de los manjares que comían en la tierra, obtenidos gracias a los adulterios de la mujer).

Este concepto de *cielo* y de *infierno* es totalmente consecuente con la cosmovisión de la religión tradicional, según la cual, como vimos ya, lo *esencial en la vida del hombre es la felicidad en este mundo* y lo que pasa en la otra vida es una mera consecuencia de lo que sucedió acá.

A esto hay que añadir que los bienes y males respectivamente, del cielo y del infierno, son para un futuro lejano y de tipo espiritual, en contraste con el *aquí y ahora* y con los bienes y males tangibles que hacen la felicidad o la desgracia en la religión tradicional.

3. Los sacramentos tseltales

Puesto que lo esencial de la vida es la felicidad acá en el mundo, es lógico que los sacramentos de la religión tradicional sean símbolos de esa felicidad y medios para conseguirla. Y como precisamente la felicidad se basa en la armonía, el fin de esos sacramentos será su obtención, restauración y acrecentamiento.

Los sacramentos de iniciación de la armonía

- El bautismo: Iniciación de la armonía del sujeto con la comunidad. El fin de este sacramento tseltal no es propiamente borrar el pecado original, pues este concepto no existe entre ellos. Si el niño tuviera ese pecado, lógicamente debería ser castigado aquí y ahora. Por otra parte, ya vimos que Cristo nos compró y pagó por nuestros pecados personales, pero sobre todo para que fuéramos felices.

Parece que el rol del bautismo es el fortalecimiento de la unión comunitaria mediante el refuerzo de los lazos sociales entre las familias a través del padrinazgo y, sobre todo el compadrazgo. Este último es la consagración y sacralización de los lazos de amistad ya existentes; resulta más fuerte entre los Tseltales, ya que, en general, se escoge a los mismos padrinos para todos los hijos de una pareja.

Para los Tseltales, los lazos del compadrazgo son más fuertes todavía que los de la sangre. Ta nahil jban[illegible] ni jkom padre mjbahtik "Antes eras mi hermano mayor, ahora nos hemos encompadrado" Estas palabras las dijo un tseltal a su hermano mayor (persona que merece todo respeto). Desde luego este rasgo no es exclusivo de los Tseltalc. Recordemos aquel corrido "¡Porque matar a un compadre es ofender al Eterno!"

- El matrimonio: iniciación de la armonía en la pareja y con la comunidad. A partir de la década de los sesenta del siglo pasado, en que se expulsó a todos los religiosos, no quedó en nuestra region más que un sacerdote que recorría innumerables poblados, pero solamente bautizando y celebrando la eucarístia.

Los Tseltales elaboraron entonces o perfeccionaron su propio rito y no volvieron a preocuparse por el matrimonio en el templo. Lo cual resultaría plenamente comprensible, si comparamos el rito occidental, tan escueto, con el rito tradicional, que ha continuación expongo.

Cuando un jóven quiere casarse, se lo comunica a sus padres; ellos buscan a un anciano o anciana que juega como *monojel* (entrenador o ablandador) o, como diríamos nosotros, arreglabodas. Este iniciara una serie de conversaciones

semanales con los padres de la muchacha; los mínimos de rigor son cuatro antes de que se pueda acceder a su petición; pero pueden prolongarse a diez o más.

Entre los argumentos del *monojel* para que los padres de la muchacha accedan entregarla, hallamos uno muy en consonancia con la cultura tseltal. Si los padres persisten en su negativa, podría suceder que la muchacha *ya xlok' ta ahuel* -huya-de donde seguiría lo peor que puede acontecer a alguien: *tek' exalal* -vergüenza

Se esgrime también otro argumento muy importante: no fueron los hombres quienes iniciaron el matrimonio, sino que fue Dios mismo quien lo entregó a *sMe'sTatik* "ancestros." Y ya sabemos que no es lícito apartarse un ápice de lo instituido por ellos.

Si los padres por fin consienten una vez consultada la voluntad de su hija, aún lo harán en forma condicionada, pues deben cerciorarse primero de que la parentela se halle conforme. En caso afirmativo, se invitará a todos a una reunión, a la que se citará también al pretendiente, a sus padres, al *monojel* , que deberán llevar el regalito o *tut mahtanil* de rigor: pan, refrescos, cigarros, café, etc.

El padre de la novia pide entonces a cada una de las parejas su opinión acerca de la boda. Si todos han hecho comentarios favorables, se acepta el regalo, no sin antes hacer notar, según exige la etiqueta, que ellos no lo pidieron y que no lo necesitan. Tiene lugar entonces la cena con lo aportado por el novio.

Es el momento de que cada uno de los presentes exprese en público los motivos que lo indujeron a aceptar la boda. Entre otros, el siguiente es de gran peso: el muchacho no es alzado *ma'ba ya stoy sbah* sino que es *ch'abal* "respetuoso", especialmente con la gente mayor. Esto es un buen indicio de que entre él y la esposa reinará la armonía, pues sabe otorgar a cada uno el lugar que le corresponde en la sociedad.

Este rito se celebra otra vez con ligeras variantes después de unas semanas, y se fija, tras muchos regateos, la fecha de la boda: de seis meses a un año después.

El *muk'ul mahtanil* o gran regalo es la esencia del contrato matrimonial. Consta de dos puercos, muchas docenas de refrescos, cacao en grano, cigarros, pan, sal, chili.

Asisten a la ceremonia, además de los padres del novio y del arreglabodas, algunas de las principales autoridades máximas cívico-religiosas y los matrimonios de la parentela de la novia.

Una parte del gran regalo servirá para preparar el banquete; la otra, se

dividirá en partes exactamente iguales, y se obsequiará a todas las parejas de la parentela de la novia.

Aquí se muestra claramente el carácter eminentemente comunitario de la boda tseltal. En efecto, cada pareja de la parentela de la novia, por el hecho mismo de aceptar el regalo, sella su compromiso de velar por la armonía de los noveles esposos, sobre todo acudiendo en ayuda de la mujer, pues en el mundo tseltal generalmente el hombre es el causante de la mayoría de los conflictos.

Terminada la comida, el joven, sus padres y el *monojel* van arrodillándose por turno ante cada una de las parejas, para recibir el *tsitsel*-los consejos. Al muchacho se le exhorta a que se porte bien, a que trabaje con asiduidad a fin de que nunca falte a su mujer ni el vestido ni el sustento y, muy especialmente, a que no emborrarche. Un consejo conmovedor es el siguiente:

"¡Que nunca llegue a parecerte feo el rostro de tu mujer!"

Hay que notar dos expresiones con que el marido se refiere a su esposa: *Te jmahtan*-mi regalo (de parte de Dios)-,y la otra expresión que ya conocemos, pero que vale la pena recordar aquí: te *snuhp' jti' te snuhp' ko'tan*-la pareja de mi boca, la pareja de mi corazón-con quien reina por tanto, la perfecta armonía.

Al terminar de aconsejar al muchacho, cada uno de los ancianos le indica que, de no cumplir con sus obligaciones, se hallará nuevamente ante toda la familia de la muchacha.

A los padres y al *monojel* se les insiste en la obligación de velar por la armonía de la pareja y de ir educándola en el cumplimiento de sus nuevos deberes. A la suegra de la novia se le recuerda que debe tratarla con cariño y enseñarle los deberes de una ama de casa (Notemos que la nueva pareja vive por lo general uno o dos años en casa del muchacho).

¡Qué diferencia entre este rito tan humano y solemne y el escueto: "Señorita x, ¿acepta Ud. por marido al señor y?, Señor y, ¿acepta por legítima esposa a la señorita x?", a lo cual han precedido amonestaciones y quizá el pedido de mano. Nos daremos cuenta de porque los Tseltales, aun los doctrineros, consideran el matrimonio en el templo ante el sacerdote como un mero complemento que añade solemnidad al rito tradicional. En efecto, ellos, que hasta de la compra de un objeto hacen todo un rito, ¿qué podrán pensar de un contrato matrimonial tan poco serio, precisamente por su brevedad?.

Además, la esencia misma de la identidad indígena, es decir la comunitariedad no aparece sino muy implícitamente en el rito hispano, mediante la presencia de los testigos. En cambio, en el rito tseltal es patente la presencia de

ABYA YALA

la comunidad en la persona de los principales, autoridad máxima del poblado, encargados por antonomasia de velar por la armonía. Además, toda la comunidad familiar de la novia es la que da su acuerdo, para que se efectúe la boda, es también quien entrega a la muchacha a su nueva familia, permaneciendo siempre pronta a acudir en su ayuda.

Cuando llegaron los jesuitas en 1958, empezaron a celebrarse los dos ritos del matrimonio: el católico romano por la mañana en el templo, y el tradicional tseltal, ya descrito.

Hay que notar que el tradicional se considera todavía como el más importante. En efecto, ningún padre de familia permitiría que su hija se fuera a vivir con el muchacho si sólo se hubiera celebrado el rito occidental.

En la época actual hay una tendencia fuerte a ir fusionando la religión tradicional con la católica occidental. En el caso del matrimonio, el rito tradicional puede ser un excelente patrón para que los indígenas vayan elaborando un rito en el que la riqueza autóctona se complemente con aquellos occidentales que hagan más patente para ellos el *ya' telimbeyej ya' tel Dios* el sacramento-signo eficaz de la obra de Dios para la armonía plena del hombre y de la mujer.

Los sacramentos del poder espiritual y la restauración de la armonía

- El sacerdocio: Desde los años 1840 hasta 1958, en que llegaron los jesuitas a la región, los Tseltales habían recibido escasísima atención de parte de los sacerdotes católicos occidentales. Fue precisamente en este siglo en el que se consolidó el cargo de los principales como sacerdotes de su pueblo: tomaron en sus manos casi todo lo relativo al culto y al gobierno espiritual de la comunidad.

Como veremos ampliamente al tratar del sacramento por antomasia, la fiesta, un principal es una persona que ha recorrido todos los cargos en servicio del Santo Patrono en pro de su comunidad. Por tanto, ha estado en íntimo contacto con el mundo superior y ha ido recibiendo de él un poder espiritual cada vez mayor. Además recibió de Dios un alma especial o *lab*; es decir, un animal poderoso un tigre, una ave de presa nocturna, etc, que es, por así decirlo: signo y a la vez factor de poder (para mayores datos al respecto, ver Maurer 1979 y 1983).

Al terminar su recorrido por la escala de los cargos cívico-religiosos, la persona que ha servido bien se convierte en un principal, y pasa automáticamente a ser miembro del "colegio" de ancianos, encargado de gobernar la comunidad en el ámbito religioso y en el civil.

A ellos les corresponde también impartir justicia no sólo en los tribunales, sino también en forma misteriosa mediante su *lab*; este suele ser un ave de presa nocturna, que sobrevuela el poblado a fin de enterarse de si la gente este cometiendo delitos contra la armonía. Si es así, los principales pueden enviarle enfermedades e incluso la muerte.

Este poder recibido de Dios puede ser mal usado, en forma egoísta y anticomunitaria, y entonces constituye lo que se llama brujería; es decir un principal, por envidia o por supuestas ofensas, "castiga" injustamente a una persona. Para lograr de Dios el poder de "castigar", le hace creer que esta obrando justamente. Ya vimos que Dios se halla lejos; y por consiguiente, hay la posibilidad de engañarlo en cierta manera.

En el sacramento que sigue a continuación explicaré ampliamente la noción de poder espiritual y la forma legítima e ilegítima de usarlo.

- La restauración de la armonía: Siempre en consonancia con el concepto básico de la felicidad acá en la tierra, y de que Dios y los santos nunca envían males a quien no ha cometido pecado, la confesión auricular católica occidental, no tiene sentido cuando la persona no ha cometido faltas graves, que son las que perturban la armonía. Ahora bien, el mismo índice seguro de tal perturbación son las desgracias (malas cosechas, accidentes, etc.), pero sobre todo la enfermedad y la muerte. Más aún, en ese caso, todavía queda por everiguar si la persona enferma perturbó la armonia mediante un pecado personal, o si esta armonía se debe a un tercero envidioso.

YALA

Si la armonía es perturbada ¿Cómo se restaura?

Consideramos el caso más común, el de una enfermedad que no cede con los remedios ordinarios. En ese caso el *jpoxtaywanej* (curanderos) confiesa al paciente para averiguar si no ha pecado (robo, asesinato, agresión, etc.), pues con ello habría perturbado la armonía consigo mismo, ya que se hace objeto de la justa ira del agredido y, consiguientemente, también de la comunidad celeste con el prójimo a quién privó quizá de un objeto, de salud o de la vida misma y con la comunidad toda, cuya armonía general se ve transtornada por el crimen. También puede haberse perturbado directamente la armonía con la comunidad celeste, por ejemplo, no cumpliendo debidamente con algún cargo cívico-religioso en honor del santo patrono, por lo cual este se enojará con la comunidad. En tal caso, la armonía de la comunidad terrestre se verá también seriamente afectada, pues el santo, al no recibir el culto debido, no brindará su protección (buen tiempo, buenas cosechas, etc).

Si después de una confesión minuciosa se halla que el paciente es culpable, se le aplicará un castigo, generalmente azotes. Con ello se restaura la armonía: del propio pecador, quién ya no temerá recibir un castigo ulterior de Dios y se verá liberado de su enfermedad, que equivalía a una desarmonía; de su familia, que se hallaba angustiada, temerosa y a la vez airada con el paciente porque con su falta había suscitado la ira de un ser superior, ira que podía alcanzar a la familia misma; y, por fin, del agredido o de su familia, cuya armonía se restablece al recobrar la paz, sabiendo que se ha castigado al delincuente.

Creo que todo esto nos puede ayudar a comprender porqué los adeptos de la religión tradicional no se confiesan sino en caso de desgracias, sobre todo de enfermedad, y ello será ante el *jpoxtaywanej* y los principales. Porque, si se hallan sanos, quiere decir que no han cometido delito.

Pero si en la confesión no aparece ninguna falta, o si después de algunos días de haber recibido su castigo, el paciente no sana, el *jpoxtaywanej* se dará cuenta de que probablemente, se trata de un caso de brujería, es decir, de un castigo injusto enviado por un hombre poderoso espiritualmente, cuya armonía se ha visto perturbada por un acción no pecaminosa del paciente, quien, por ejemplo, obtuvo una cosecha mucho mejor que la del brujo, cuya envidia ha despertado por ello, haciéndole así perder su armonía. Desde el punto de vista del brujo mismo o de su cliente, el castigo resulta pues justificado.

Si se trata de un justo, *ch'abal kerem*, no fue Dios quien envió el castigo, porque nunca lo hace cuando no hay pecado. Será, pues necesario que el *jpoxtaywanej* se prepare a luchar con el brujo; también tendrá que demostrar a Dios se trata de un castigo ilegítimo, a fin de que él ayude al *jpoxtaywanej* a vencer a quien está haciendo mal uso del poder. Además, que el enfermo sane dependerá también de que el *jpoxtaywanej* sea más poderoso que el brujo.

Lo notable de este sacramento de curación es que sus símbolos se visualizan perfectamente mediante un sociodrama. Veamos el caso de curación de la fiebre.

El *jpoxtaywanej* tiene temor: "soy polvo... soy un ser mortal, ¿tengo miedo?; pero confía en Cristo y en los santos, a quienes invoca largamente y les pide prestada "su boca fría, su corazón frío...el rocío del viento frío" y otros objetos fríos para refrescar al enfermo febril. Además, a cada rato proclama: "¡Yo soy justo!" *chabal keramon*, y *¡Anich'anon jTat, Anich'a non Kajwal!*. -"¡Padre mío, soy tu hijo"; Señor mío, soy tu hijo!-; dos razones para que Dios lo escuche a él y no al brujo, quien, a pesar de que "no es dueño de la santa vena, no es

dueño del santo cuerpo, pues el verdadero dueño es el Señor", ha obrado como tal, y por tanto ha perturbado la armonía. Luego, después de haber increpado al brujo por este proceder, añade:

> ¿Quién cerrará su boca en este momento? Quién podrá quedarse callado, puesto que se trata de un muchacho justo (que está sufriendo injustamente)?

Contra tal iniquidad el *jpoxtaywanej* no solo cuenta con las medicinas que administra al enfermo y a las cuales Dios da la virtud de curar, sino que se valdrá del poder del mismo Cristo:

> ¡Yo pondré de pie en medio de la vena, en medio del cuerpo, la palabra de Nuestro Señor Jesucristo!

Además, al mismo tiempo que ora, anima continuamente al enfermo para que no caiga en la somnolencia: "¡No te duermas, santa vena! ¡No te duermas, santo cuerpo!" y, más adelante: "¡Ya vas sanando, santa vena, ya vas sanando, santo cuerpo!.

El calificativo santo, aplicado al cuerpo, tendría como objeto recordar a Dios que él es el amo, y no el brujo, que se ha servido injustamente de su poder.

¡A este toro nunca lo han agarrado por los cuernos! Se pensó que si se predicaba a los indios "la verdad", este "error" iría desapareciendo por sí solo. Y sinembargo, la brujería existe aún; a mí me ha tocado intervenir en dos o tres casos a fin de que no mataran al pobre sujeto tachado de brujo.

Y no es que los Tseltales aprueben la brujería ; al contrario, la condenan, pues es un proceder anticomunitario. El problema está en que la cosmovisión tseltal la requiere. En efecto, dado el principio de la felicidad acá en la tierra, todo lo que nos priva de ella no es un mal relativo, sino absoluto (se exceptúa el caso del sujeto a quien Dios castiga para que se corrija y siga viviendo). Por otra parte, puesto que para ellos Dios es sumamente bueno y justo, no puede enviar el mal a alguien que no lo ha merecido. La solución está entonces en que no fue Dios quien envió el mal, sino una tercera persona envidiosa, que logra engañar a Dios para que le ayude a echar el mal. Recordemos que "Dios no sabe muy bien lo que pasa en el mundo, pues está demasiado lejos". Para ello envió a los santos a las diversas comunidades. Como vimos ya, con esta solución Dios queda exonerado de culpa, y la ansiedad de los indios disminuye si es un humano quien echa el mal, se le puede vencer o aun matar. En cambio, ¡qué sería de ellos si Dios enviara caprichosamente y sin causa sus castigos!

"Nosotros -dicen los Tseltales -, al hacer fiesta por nuestros hermanos, devolvemos a "Dios parte de lo que él nos ha dado. Honramos a nuestro protector haciendo fiestas para nuestros hermanos".

La fiesta es, pues, el culto que la Comunidad tributa al santo patrono por medio de sus representantes, los capitanes, delegados por los principales (que son los verdaderos sacerdotes del pueblo) para cumplir con la obligación con el santo y lograr así de él el bien total de la Comunidad, es decir la armonía.

Como dice Redfield:

> Entre el Santo y la Comunidad se ha establecido una especie de voto perpetuo que debe renovarse todos los años...La gente hace las ofrendas esperadas, y el Santo les da la salud y la buena fortuna. Si no se celebra la fiesta según la forma tradicional, eso equivale a una ruptura de la obligación (1941: 217).

Ya oímos las palabras del Cofradía, jefe moral de los principales: "Nosotros, al hacer fiesta por nuestros hermanos, devolvemos a Dios parte de lo que nos ha dado".Allí aparece claramente la perfecta armonía, la unión entre las dos comunidades, terrestre y celeste.

En las oraciones y saludos antes leídos se puede captar muy bien la finalidad de la fiesta:

> ¡Para honrarte, Santo patrono mío, para reverenciarte... y porque tú me miras, oh bienechor mío! [yo hago la fiesta].
> ¿Acaso has dejado de mirarme y de observarme? ¿Acaso no me has contemplado atentamente durante todo el tiempo, [de mi servicio], durante todo el período sacro?

El santo, por su parte, no mira solamente los hechos, sino las intenciones mismas. "Sabe si nuestro corazón late todavía [para servirlo]"

Tengamos en cuenta que no solo se impetra del santo lo necesario para la armonía, sino que la fiesta misma simboliza, refuerza y vivifica la armonía comunitaria, pues, como dice Geertz:

> Las ceremonias rituales "no son únicamente los modelos de lo que ls participantes creen, sino también los modelos para que puedan creer. En

esos modelos plásticos la agente desarrolla su fe al describirla [visiblemente] (p. 29).

Así tenemos v.g. por lo que a la armonía respecta, que a los capitanes se les dan los nombres de hermano mayor primero, hermano mayor segundo, hermano menor primero, hermano menor segundo, indicándose así la armonía fraterna que ha de reinar entre ellos. A la fiesta se le llama *kumpirali* -compadrazgo-, por la unión tan íntima con que deben trabajar todos los participantes.

Los capitanes cultivan la armonía durante el año de su servicio, simbolizándola mediante un ágape mensual. Cada uno de ellos aporta una calabaza de atole, una escudilla con un guiso de pepita de calabaza y otra con frijoles, y, además , un montón de tortillas. De cada uno de los cuatro montones se toman algunas tortillas y se hacen cuatro nuevos montones, en cada uno de los cuales hay tortillas de los cuatro capitanes. Las calabazas circulan continuamente entre todos los participantes.Además, el guiso de calabaza y los frijoles no los come cada uno en un plato, sino que dos personas comen de cada escudilla.

Este rito constituye una parte importante de la fiesta misma, pero además encontramos en ella muchas otras señales de armonía; por ejemplo la bebida no se sirve a cada uno en un vaso propio, sino que hay un solo vasito que va circulando, y en el que se va sirviendo a cada uno sucesivamente.

Es evidente que la armonía debe reinar entre las 20 ó 25 personas que trabajan en casa de cada uno de los cuatro capitanes, desde los que cortan la leña y acarrean y desgranan el maíz, los que hacen la comida, los que sirven a la mesa, hasta los maestros de Ceremonias y los Capitanes- sacerdotes de la fiesta.

Al santo se le dan gracias por la armonía que ha reinado hasta ahora y se le suplica que nadie vaya a quebrantarla:

> Tus pobress capitanes nos reunimos para dar comienzo a los santos maitines; tus cuatro Capitanes estamos aquí todos, pues nadie abandonó su puesto, y ni tus maestros de Ceremonias ni tus opisales (maestro de la liturgia de toda la fiesta) nos abandonaron si nos dejaron solos.
> Que ni los capitanes ni la pareja de su boca, la pareja de su corazón abandonen el trabajo.
> Que todas las mujeres [que trabajan en la fiesta] actúen como si sus manos y sus pies fueran los mismo, y como si fuera una sola mujer la que prepara el alimento.
> Que todos los que se reúnen en mi casa [para la fiesta] tengan un solo corazón igual. jun pajal yo'tan.

El ambiente de alegría, de buen humor y de amabilidad es extraordinario a pesar de que el trabajo de todos es agotador: la fiesta empieza generalmente a eso de las seis de la mañana, para terminar alrededor de la una de la madrugada ¡Y eso , durante seis días consecutivos! La alegría se menciona en las oraciones:

> ¡Tú, santo patrono, nos das a todos tus hijos la alegría sabrosa!
> ¡Los corazones de tus capitanes se hallan floridos y alegres!

Después de presenciar una fiesta tseltal, se comprende que la misa puede resultar desabrida, y que solo sea un complemento no esencial de la fiesta.

Claro que no hay comparación con lo que sucedía sobre todo a los principios de la Colonia, en que la misa resultaba ser un sacramento de un sacramento: el pan y el vino, alimentos ladinos en vez de tortilla y alguna bebida de la región. El sacerdote un ladino, que rezaba en lengua ladina y hacía bajar del cielo a un Dios ladino.

La fiesta es el sacramento de la vida de la comunidad: es su símbolo, puesto que la comunidad es participación; es un factor, porque revive plásticamente todos los rasgos de la vida comunitaria: el trabajo común, la alegría, la participación, la convivencia, [illegible]

> Esto lo confirma Geertz al hablar de las ceremonias religiosas -en nuestro caso de las fiestas-, que no son solamente presentaciones de una perspectiva religiosa particular sino, además, el medio por el cual se escenifica, se materializa y se vuelve real tal perspectiva ... las fiestas no son únicamente los modelos de lo que los participantes creen, sino también los modelos para que puedan creer. En esos modelos plásticos las gentes desarrollan su fe al describirla en forma plástica y visible (p. 29).

Quizá se extrañe el lector de que entre los sacramentos tseltales no se encuentre la eucaristía, que Jesucristo instituyó como el sacramento del amor, y por ende de la armonía también. La razón la encontramos en la respuesta de un tseltal a quien pregunté cuál era la diferencia entre la fiesta del santo patrono y la misa: "Es que en la misa no hay participación".

Actualmente, en la liturgia tseltal tradicional la misa no juega todavía un papel muy importante , y es comprensible no solo por la ausencia del sacerdote durante un siglo, sino también porque algunos de los mismos sacerdotes de las épocas anteriores despreciaban ese culto de los indios y no participaban en él. "Así por ejemplo, un cura de Bachajón, de los años 30 del siglo pasado, escribía

en su informe: "Terminada la misa se van a su pitos y flautas y a sus embriagueces" Así describía él sacramento de la armonía (Cfr. Documento)

Aún en la actualidad, en varios poblados, la misa no es un elemento esencial de la fiesta: los capitanes y sus maestros de ceremonias "asisten" a ella, recitan al terminar las oraciones propias de la fiesta. El sacerdote, por su parte, honra la fiesta con su "presencia"casi pasiva.

Si el sacerdote no puede asistir , los indígenas lo echan de menos; pero el esplendor de la fiesta es prácticamente el mismo con o sin su presencia.

Por otra parte, la celebración de la eucaristía, que era el símbolo y el factor de la unión de lo hombres entre sí y con Dios, unidos todos en un banquete festivo, había pasado a ser, ya antes de la época de la conquista, una mera asistencia pasiva, en la que generalmente solo el sacerdote comía y bebía; y no comida verdadera, sino un símbolo de ella, la hostia, y un traguito de vino. Además se había suprimido de ella otro elemento importante: la comunicación con Dios no la hacía el pueblo directamente, sino mediante el sacerdote.

A esto había que añadir que el símbolo que se usaba para la comida y para la bebida, el pan de trigo y el vino de uva, no eran elementos conocidos, ni, por tanto, significativos, para los amerindios. Cristo -comida y Cristo-bebida estaba representado por una comida y una bebida que no eran ni comida ni bebida para los indios.

A los indios tal rito no fue suficiente, ya que, como dice Landa, estaban acostumbradas a dar culto a sus ídolos con "comilonas, acompañadas de bebidas embriagantes y de danzas llenas de colorido y de sacrificios humanos" (p. 37).

Por ello, las cofradías, importadas de la Península por los misioneros, tuvieron un éxito tan grande. Su objeto era dar culto exclusivo y visible al santo patrono:

> Las fiestas eran ocasiones de ceremonias públicas, con servicios eclesiasticos, procesiones, comida y bebida, danzas, decoraciones florales, fuegos de artificio, juegos de música ...y precisamente los aspectos abiertos de la religión cristiana eran los que los indígenas abrazaban más fácilmente (Gibson pp. 131 y 103)

Esto con toda razón, pues tales elementos entraban de lleno en sus patrones culturales:

Con la introducción de las cofradías quedaban legitimadas de lleno las actividades festivas con que ellos habían dado culto antaño a sus ídolos, y que

ahora aplicaban al culto del santo. De este modo se logró una especie de síntesis, pues "se combinaban los ritos cristianos con formas tradicionales del ritual indígena ...y se reconciliaban los mundos cristiano-español e indígena-pagano" (Ibid. p. 131).

Todo quedaba santificado, aun los regocijos. Así se ve claramente ahora entre los chamulas, para quienes "la intencionalidad de las fiestas es que todo mundo esté contento y pueda divertirse, pero todos saben que...se llevan a cabo como un servicio al mundo sobrenatural " (Gossen p. 138)

Notemos que esta interpretación tiene sentido paulino: "ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios" (Ver 1 Cor. 1c, 31).

Hay otro elemento muy importante en el culto de los indígenas al santo: el trabajo. No solo el requerido en la fiesta misma, como la preparación de alimentos y bebidas, y el efectuado por los músicos y maestros de ceremonias, sino el trabajo de todo el año previo a la fiesta que los capitanes tienen que llevar a cabo para la obtención del maíz y del frijol. Estos elementos tienen que sembrarlos ellos; y, aunque tengan dinero, no les es permitido comprarlos *Tak'in k'op ma' yuk stuk ta ich'el ta muk' Kajkanamik*. "El lenguaje del dinero es inútil cuando se trata de honrar a nuestro protector", por esa misma razón los que no poseen tierra no pueden fungir como capitanes, aunque tengan dinero para comprar todo lo necesario.

Vemos, pues, que la fiesta es el sacramento de la armonía, santifica todos los elementos de la vida de la comunidad, cuya unión e identidad refuerza a la vez.

4. La evangelización y sus resultados

El etnocentrismo de los misioneros

Los españoles eran incapaces de aceptar que fuera posible la existencia de una cultura mejor que la de ellos, y menos todavía la de aquellos indios ignorantes y paganos que habitaban el mundo recién descubierto. A aquellas gentes había que sacarlas a toda costa de las tinieblas del paganismo y darles una civilización que los arrancara de su barbarie.

Para ellos todo lo perteneciente a la cultura de los países recién descubiertos era inaceptable, porque todo estaba manchado con el tinte de la idolatría y de la superstición:

La obsesión de la idolatría llegó a ser tan dominante en algunos de los

misioneros, que se les hizo sospechoso todo cuanto tuviera que ver con la civilización del paganismo (Richard p. 148).

Hasta los alimentos de los indígenas les parecían porquería, y les recomendaban que el día que comulgasen comiesen cosas limpias y pan blanco.

Nada de esas culturas les parecía bueno, ni siquiera aceptable; y así, como dice Richard:

> en vez de presentar el cristianismo como el perfeccionamiento y plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo que entraña la ruptura radical y absoluta con todo lo de antes (p. 112).
>
> ...reemplazaban lo antiguo por lo nuevo. Nunca amalgamaban, ni continuaban, ni desarrollaban lo antiguo. En lo que no se rozaba con lo religioso de lejos o de cerca, tuvieron empeño en mantener el pasado... De ahí no pasaron: siempre reacios a toda acomodación de orden espiritual y dogmático, se empeñaron en destruir costumbres que podían apenas tener carácter religioso (pp.113 y ss)

Los misioneros no solo traían conceptos nuevos procedentes de una cultura radicalmente diferente de las autóctonas (desconocidas para ellos, y aun indignas de ser estudiadas), sino que les parecía que aquellos conceptos eran tan claros que no había persona en sano juicio que no los entendiese con solo oírlos, pues eran "la verdad", que predicaban a los indios como si se hallaran ante oyentes españoles.

Impacto de la evangelización en los indios

Es natural que los indios captasen en sus propios moldes culturales los nuevos conceptos que, por el hecho mismo, tomaba una forma y un significado distintos de los expresados por los predicadores.

Un pasaje de un relato novelado de Madariaga nos ilustra sobre lo que pudo haber pasado en este campo.

Un indio hace un resumen en náhuatl a su mujer de lo que vio y oyó de los misioneros:

> El dios más importante "es uno que ponen derecho en cuanto llegan a cualquier lugar. Está hecho de dos piezas de madera, una derecha, de arriba a abajo, y otra cruzada y algo más corta. Representa un dios-hombre-

animal que nació de una mujer y de un espíritu; y tan pronto es como un espíritu y anda por las nubes o sobre el agua- eso es cuando es Dios- y tan pronto lo hacen prisionero y le dan bofetadas en el rostro y le escupen en la cara y le ponen una corona de espinas... -eso es cuando es hombre-, y tan pronto se hace un animalito que tienen allá en su tierra y se le llama cordero...

...en el servicio religioso...el sacerdote come y bebe muy poco. Lo que come es un trocito de pasta de harina que no llega a la palma de la mano, y tan delgado, que se ve la luz al través; y lo que bebe es un vasito muy pequeño de un teómetl (bebida) que hacen ellos. Pero todos creen que lo que come y bebe es la carne y la sangre de Dios"...(vol. III, pp. 15-16)

Al desprecio de muchos misioneros por las culturas indígenas en las cuales todo era malo y abominable y en servicio del demonio, se añadió la prohibición de Felipe II de escribir sobre las culturas de los indios, por el peligro que ello representaba.

Refiriéndonos a un caso concreto, el de los dominicos, que evangelizaron a los Tseltales, leemos la siguiente disposición en un acta capitular de 1576:

ningún religioso trate ni confiera judicamente de los negocios de los indios tocantes a sus ídolos y supersticiones, antes lo remitan a Nuestro Padre Provincial... (Ulloa, p. 206).

ABYA YALA

La credulidad de los misioneros

Los misioneros estaban dispuestos a creeer las historias más morrocotudas y aberrantes acerca de los indios. Así, por ejemplo, la credulidad del buen obispo de Chiapas, Núñez de la Vega O.P., no parece tener límites.

Así, verbigracia, nos describe el modo como se formaba a un hechicero. Después de que reniega de Dios y de los santos y hace un pacto con el diablo, ponen al "discípulo"...

sobre un hormiguero... y ...el Maestro ... llama a una culebra que llaman madre de las hormigas: la cual sale... y otras culebras chiquillas, y se le van entrando por las cojunturas de las manos, y saliendo por las narices, oídos y cojunturas de la derecha: y la mayor que es la culebra, dando saltos, le entra y sale por la parte posterior...Después.... le sale al encuentro un gran dragón...echando fuego... y... se traga al tal discípulo,

y lo vuelve a echar por la parte prepóstera del cuerpo; y entonces le dice su Maestro que la esta enseñando" (Pastoral IX, # 8).

...y por declaración y confesión suya nos consta y ha constado, que han tenido acto carnal con el Demonio... transfigurado en la forma aparente de su nagual [lab o alma-animal-compañera]. Y ha avido india que en el monte se ha estado con el Nagual Demonio una semana entera durmiendo con el como pudiera con su propio amigo una mujer amancevada" (Ib# 12).

Es realmente incomprensible la pésima opinión que el obispo tenía acerca de los indios, que lo llevaba a tragarse esas ruedas de molino. Y lo que resulta peor es que, tanto él como los demás misioneros, basaban sus enseñanzas en esos datos obtenidos de los indios "por confesión propia de ellos". Cuando leemos las diatribas que él lanza a los indios, nos preguntamos qué pudieron haber entendido ellos de todo lo que les atribuía y qué confusión de ideas no resultaría de todo esto para ellos. Los misioneros no solo les traían una cosmovisión totalmente extraña, sino que se la transmitían en moldes culturales diferentes, no traducidos a su cultura puesto que no la conocían. Añadamos a esto que lo que los misioneros "creían" conocer de las culturas autóctonas se basaba en muchos casos en falsedades (como es el caso de Núñez de la Vega, obispo e Inquisidor:)

De esto resultaba que los indios, no poseyendo un marco conceptual que les permitiera integrar los nuevos conceptos y prácticas traídas por los evangelizadores, iban tomando de ellas aquello que en alguna forma les era posible medio asimilar, pero conservando su propia cosmovisión como base.

Los indios se hallaban ante dos cosmovisiones, ante dos mundos, no solo diferentes, sino en muchos casos contradictorias, a ninguno de ellos podían sustraerse: no al propio, que era el que les hacía inteligible el universo en que por siglos habían vivido; no al de los misioneros, que les era martillado incesantemente y que se trataba de imponerles incluso por la violencia.

Para comprender mejor este proceso, quizá nos ayude a analizar el que se está efectuando en nuestros días en Guaquitepec respecto del *lab*.

Los catequistas afirman que ellos no tienen *lab*, "pues ya oyeron la palabra de los padres, quienes afirman que no lo hay". En cambio, los principales" sí poseen *lab*, porque todavía no han escuchado la palabra de los padres". Con ello ni los padres ni los ancianos (a los que respetan profundamente) mienten: ¡en el mundo de los padres no hay *lab*, en cambio en el de los principales -es decir, en el de la religión tradicional- sí lo hay!

Nos hallamos aquí ante un proceso de sicretismo, es decir, ante un conato

de conciliación de las ideas opuestas de dos sistemas.[3]

Tenemos entonces que, en el caso de los indios de la colonia las enseñanzas de los evangelizadores eran para ellos verdaderas en el mundo de los evangelizadores; las de la religión prehispánica eran verdaderas en el mundo indio.

La asimilación de la predicación

No parece que los misioneros se hayan planteado alguna vez esta cuestión. Se trata de un proceso de asimilación paulatino de los elementos hispánicos, captados en los moldes culturales de los indígenas y, por consiguiente, en forma diferente, pero conservando a la vez muchos elementos prehispánicos, que les hacían comprensible el mundo en que se les había colocado. Sinembargo, para la mayoría de los evangelizadores todo se debía a la hipocresía de los indios, y desde luego, a la influencia del diablo:

> asi estos miserables indios...quieren parecer Christianos siendo idolatras pareciendoles, que lo uno y lo otro pueden estar juntos: affectan mucho las cosas de Nuestra Sancta Fé, mostrando a ellas gran veneracion; mas no se olvidan de sus antiguas mañas... (Ramírez de la Serna, p. 449).

El Obispo Núñez de la Vega expresa su congoja:

> ...la ceguedad de aquestas pobres y engañadas obejuelas del rebaño de "Christo...[el cual] por sus justos e inescrutables juicios ha permitido que se vuelvan voluntariamente a su poder ha permitido que se vuelvan voluntariamente a su poder [de satanas] y que entre el grano selecto de las verdades de la fe...les haya sobresembrado la zizaña . de los falsos errores de su primitivo Gentilismo, para impedir el fructo de la soberana mies que han cultivado los obreros del Señor con su divina palabra incessantemente predicada 200 años casi ha que recibieron la luz del Evangelio...

ABYA YALA

---

3 Notemos que con mucha frecuencia se habla del "sincretismo" de las religiones indígenas: a mi juicio, se trata de un mal uso de este vocablo, o de un etnocentrismo que los juzga incapaces de haber llegado a una síntesis de los elementos prehispánicos con los católicos occidentales. Desde luego es cierto que, durante la aculturación, en muchas ocasiones se da el sincretismo, pero se trata de un proceso que suele desembocar en un síntesis (es decir, un todo ordenado y armónico) de los elementos de las culturas en contacto (cfr Maurer 1983).

> Y sin embargo perseveran en los corazones de estos miserables indios las raices de su antiguo Nagualismo, por pacto explicito en algunos Maestros de esta secta, e implícito en casi todos, o los mas de los indios, en cuias Provincias no hay pueblo en que no este introducida, y sus sencillas almas infectadas con el pestilente contagio de su diabolica supersticion... (Pastoral IX, párrafo 13).

Falta de celo y de preparación de los misioneros

Al etnocentrismo de los misioneros se añadía su falta de celo. Según Ricard, siempre tan ponderado, hacia los tres [ultimos decenios del s. XVI, "el entusiasmo y la curiosidad del principio ha muerto, y la misión ha entrado en un estado que llamaríamos de aburguesamiento" (p. 149).

Por lo que atañe a la falta de preparación, solo citaré dos testigos: el primero, de un pastoral del obispo Bravo de la Serna (de 1979):

> en las Embazadas que embia el...Rey de los Principales desde el cielo ...por los sacerdotes...como las haran sino son sabios y peritos en las maestrías de la Fé y Religión? Como ha de entender el señalado con la Cruz de Christo lo mismo que no saber explicar ni dar a entender el Ministro embiado? (Silbo II, 1).

El segundo es de gran [illegible] tomado de un relación de 1569 de los mismos dominicos:

> Y así, los religiosos, como iban tomando el hábito y estudiando un poco, los iban sacando entre los indios, por la gran necesidad que había de Ministros y ahora hay.
> ...habían tomado el hábito muchos religiosos...Estos no eran muy doctos y deprendieron la lengua de los indios, y como eran varones espirituales...hacían gran fruto entre los naturales, *con los cuales no es menester ser muy doctos* (Ulloa p. 227).

A la falta de conocimientos de la cultura de los evangelizados se añadía la poca preparación de los evangelizadores en las verdades mismas de la fe cristiana que iban a transmitir a los indios.

Esto no solo consta por testimonios , sino que puede verificarse leyendo algunos sermones de la época

Así por ejemplo, en uno sobre las tentaciones de Cristo en el desierto, cuando el demonio le dice que se arroje desde el pináculo del templo, Cristo le responde: "esto no puede ser porque Dios no puede bajar a la tierra".

En otro, sobre Lucas 11, en que Cristo expulsa a un demonio mudo, el predicador añade de su cosecha que el hombre estaba también ciego, sordo y con fiebre. Explica, además, cómo el demonio se opone a que el hombre vaya y confiese sus pecados ante el sacerdote: le tapa los ojos para que no vea la luz que Dios le envía, los oídos para que no oiga las exhortaciones a convertirse, le ata los pies para que no vaya a confesarse y, ya en el confesionario mismo, le infunde vergüenza para que calle algunos pecados.

De los cincuenta sermones escritos en tseltal que he analizado y de unos tsotsiles (traducidos al castellano) se saca la impresión desagradable y confusa de no entender lo que se quería decir en ellos. Los sermones están atiborrados de ideas apenas explicadas. Y eso que se trata de sermones escritos, que suponen dedicación por parte del predicador.

Evangelización, temor y violencia

Parece que una de las diferencias más graves en la predicación a los indios fuera la insistencia en el temor y en el castigo, tema que ocupa una tercera o cuarta parte de muchos sermones. El motivo que más constantemente se aduce para portarse bien es ganar el cielo. Pero sobre todo evitar el infierno, que se describe con colores horripilantes y tormentos increíbles.

En cambio, del amor casi no se dice nada. No se lo menciona sino de paso, incluso cuando se habla de la Pasión de Cristo, obra por excelencia del amor; ni tampoco cuando se trata de Adán y Eva, creados por amor. Y vaya si a esos pobres indios les hacía falta saber y experimentar que alguien los amaba y que tenían un padre cariñosísimo en el cielo.

Otra idea que choca en la teología colonial es que, en cierto modo, tendía a hacer a los indios más sumisos a sus amos españoles. "¡Son buenos cristianos, dice uno de los sermones, quienes cumplen los mandamientos y sufren con paciencia cuando los maltratan!"

No solo se les transmitía a los indios un mensaje de temor y no de amor, sino que la forma en que se hacía les causaba gran miedo, pues estaba muchas veces apoyada por la violencia física.

"El castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de México un papel mucho más importante que el que suele reconocerse (Gibson p. 119).

Lo que es peor -se quejaba el Obispo de Yucatán, Fray Alfonso de Toral,

al rey Felipe II - es que quieren sustentar (es decir tener por básico) que sin tormentos no se puede predicar la ley de Dios" (Landa pp. XII- XIII)

A Landa, Provincial de los franciscanos, no solo se le absolvió de su actuación en el auto de fe de Maní, en el que "varios miles de personas fueron atormentadas, muriendo 150 de ellas " (Ruz Unvillier p.288), sino que la majestad real lo hizo obispo, nada menos que de Yucatán, donde había ejecutado el auto de fe. (Landa loc. cit.)

El Canónigo Angel María Garibay nos dice (loc cit): "Quiso hacer cristianos a la fuerza... No fue una excepción Landa", con lo cual confirma las palabras de Toral a Felipe II.

Contra esta violencia se irguió con toda sus fuerzas Fray Bartolomé de las Casas. No solo escribió un libro al respecto, en el que sostenía que no solo no había derecho de usar la violencia en la predicación, sino que esta era un obstáculo para la conversión de los indios. Además, demostró con hechos sus aseveraciones, pues logró la conversión de los indios de la Tierra de Guerra excluyendo toda violencia.[4]

Se saldría de los límites de este trabajo el tratar acerca de la violencia y la opresión y de que fueron víctimas constantes los indios de parte de conquistadores,pero que también influyó en colocarlos en la situación en la que aun hoy día se hallan. Paso a analizar brevemente cuales fueron los resultados de esa violencia.

Naturalmente dicha violencia no colocaba a los indios en la mejor disposición para recibir el mensaje evangélico de "amor y de paz", que los españoles habían venido a traerles como observa Cortés y Larraz:

> Tienen a bien españoles y ladinos por forasteros y usurpadores de estos dominios, por cuyo motivo los miran con odio implacable, y en lo que los obedecen es por puro miedo y servilismo. Ellos no quieren cosa alguna de los españoles, ni la religión, ni la doctrina, ni las costumbres (1, p. 141).

Al contrario, los indios llegaron a una gran prostación, según el informe de un hacendado español:

> ...cuando los españoles conquistaron estos países...eran los indios de ellos

4 *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, cf. Introducción pp.

muy belicosos, dotados de gran don de gobierno, ingeniosos... Y ahora son cobardes, rústicos y sin talento, sin gobierno , desaliñados, sin arte y llenos de malicia (Fuentes y Guzmán III, p.431).

A pesar del estado de abyección y de sujección en que se hallaban, los indios sacaron fuerzas para rebelarse contra los españoles, como sostiene Klein: pues estaban cansados de las humillaciones terribles a las que los sometían ... y de los obstáculos que éstos ...oponían a sus expresiones religiosas...Eran también víctimas de la explotación y de la hostilidad excesiva de parte del clero. La chispa que encendió la revuelta en gran escala fue el anuncio, hecho por el obispo Alvarez de Toledo, en ...172, de que haría una segunda visita [con el fin de recolectar dinero al impartir el sacramento de la confirmación]...La primera...había resultado tan excesivamente costosa para los indios, que el anuncio de la segunda ocasionó una intensa hostilidad" (pp 153 y 158)
Así nació la gran rebelión tseltal de 1712.

Se levantaron 28 poblados tseltales y algunos tsotsiles Inspirados por la Virgen María, quien hablaba a su pueblo por la voz de una muchacha indígena. Los alcaldes de esos poblados hicieron un pacto en que se comprometieron a luchar hasta exterminar a los españoles. El 10 de agosto lanzaron la siguiente proclama:

ABYA

que ya no avia Dios ni Rey, que solo se avia de adorar creer y obedecer a la Virgen , que avia baxado del Cielo. Solo para amparar y Governar a los Indios y que asismo se obedeziesen y respectasen los Ministros Capitanes y Oficiales que ella pusiese en los pueblos, mandato expresamente mattar a todos los sacerdotes y a los españoles,mestizos, negros y mulatos para quedar solo indios en estas partes en su libertad de conciencia sin presión de tributos reales ni derechos eclesiasticos y extinguir totalmente la Religión Catholica y el señorio del Rey.
Los dirigentes enviaron "soldados de la Virgen" para que se enfrentaran con los españoles... De esta manera toda la región tzeltal fue limpiada de hombres españoles y ladinos en un corto tiempo (Ibid pp. 158 y 160).

Los indios, después de su triunfo, no volvieron a "sus idolatrías", como se hubiera podido pensar de lo que afirmaba de ellos los misioneros: "que eran aún idólatra y paganos". Sebastián Gómez, su jefe religioso -u obispo- subió al cielo y recibió el cargo de manos de San Pedro. El mismo consagró sacerdotes a los

alcaldes de los poblados, quienes celebran la liturgia católica tratando de imitar en todo a los sacerdotes españoles y sirviéndose de los ornamentos e instrumentos usados por estos.

Los españoles lograron reorganizarse y trajeron tropas de varios sitios de la Nueva España, y aun de Guatemala y, después de algunos días de arduos combates, se rindió Cancuc, el pueblo jefe. A principios de 1713 la paz reinaba en todas partes.

Esa paz, naturalmente, estaba basada en la opresión y en el temor a los españoles; y los indios que por un momento habían levantado cabeza , volvieron a su situación anterior, si no a una peor, lo cual vemos claramente en la descripción que de ellos hace el dominico historiador Ximénez ocho años más tarde:

> se ven tan avasallados y sojuzgados, que son siervos de los mismos siervos, pues no hay hombre por vil que sea, aunque sea un esclavo, que no los ultraje y maltrate, que es indecible la servidumbre en que vivenz (I, p. 64).

5. Nacimiento del cristianismo Tseltal

En su predicación, los misioneros insistían en el gran bien que la religión católica había venido a traer a los indios, "esclavizados por el pecado y por el demonio" y cómo Cristo los había redimido con su sangre para que fueran libres.

No sabemos si la servidumbre en que, en nombre de Dios, los conquistadores habían colocado a los indios(con el asentamiento muchas veces de los mismos evangelizadores) era igual o peor que la de los tiempos prehispánicos. Sinembargo, a mi juicio, la esclavitud y la opresión en que se hallaban entonces las clases bajas era, si vale la palabra, más "aceptable", porque cuadraba en cierto modo con la cultura. En cambio, en la época colonial se predicaba el mensaje de Cristo pero el trato que recibían los indios y la manera de proceder de muchos de los españoles parecían provenir de un mensaje totalmente opuesto al cristianismo.

Ahora bien, ninguna cultura puede sobrevivir si en ella no queda comprendida la explicación del mundo en que se vive, normalmente mediante la religión, y si esta misma no ofrece los medios para buscar la felicidad.

La religión predicada por los misioneros resultaba para los indios en muchos casos una "antiexplicación " del mundo. Ellos, por su parte, fueron tomando de la religión católica aquellos elementos que, junto con otros

prehispánicos, les ayudaban a explicarse el mundo en que la conquista les había colocado, y así fueron elaborando su propia religión tradicional o cristianismo tseltal.

Sus creencias

Es verdad que ellos conciben a Dios como un gobernante lejano y muy ocupado, a semejanza del *Halach Uinik* , o supremo señor de los antiguos mayas peninsulare. Sinembargo, aunque lejano, es un padre bueno para ellos. Precisamente por eso envió a cada uno de los poblados de la planicie del mundo a un santo protector para que fuera su representante.

Podemos afirmar que la religión tradicional es esencialmente Santocéntrica; su mandamiento principal sería : "Honrarás y servirás a tu santo patrono para que él te proteja y favorezca" Claro que en ese honrar quedan abarcadas no solo las fiestas, sino también la armonía que debe reinar en el poblado, sin la cual el santo no estaría contento.

Así pues, entre él y el poblado se establece una especie de pacto: la comunidad toma a su cargo el honrarlo y él le concede en cambio una protección especial. Así aparece claramente en un Saludo entre los celebrantes de la fiesta.

No puede venir otra gente, otro pueblo a honrar y venerar a nuestro protector. Es necesario que solamente nosotros, y ningún otro, seamos quienes lo sirvamos y lo veneremos.

Es natural, por otra parte, que el santo se le haya *t* seltalizado, pues, si fuera español, no solo no los cuidaría, sino que los explotaría y castigaría. Es natural también que viva en la comunidad y forme parte de ella, pues en la mentalidad indígena solo una persona de la comunidad puede interesarse realmente por ésta y ayudarla. Precisamente por ese cariño que les tiene les escogió el poblado para que vivieran en él: "Fuiste tú Virgen Santa quien me buscó este pueblo mío para que yo permaneciera y viviera en él ... Tú lo hiciste así para que yo viviera apaciblemente con ellos" [la comunidad], según una plegaria de Guaquitepec a su santa patrona.

Oigamos lo que dicen los de Guaquitepec sobre el amor de su Santa Madre:

> Nuestra santa patrona nos mira, nos observa atentamente con sus ojos de arcoiris, con su rostro de arcoiris [es decir, nos trae la paz]
> Nuestra patrona, la Madre del cielo y Madre de la Gloria, sabe qué parte del cuerpo es la que nos duele ; ella hace desaparecer allí donde duele.

Tú, santa patrona mía , tú misma me miras, tú me abrazas, tú me tomas en tus brazos día y noche.

Ante el santo insisten continuamente en que han cumplido con su parte del contrato, sirviéndolo bien durante el año y también durante la fiesta misma. Saben que los mira y que se da cuenta si lo honran debidamente.

¿Acaso tú santo patrono, has dejado de mirarme y de observarme? ¿Acaso no me has mirado todo el tiempo [de mi servicio], durante todo el periodo santo? [el año de servicio del capitán].
Su trabajo aparece en la gloria, aparece en el cielo; su afán y su preocupación [de servir al Santo] no terminan en la oscuridad . Nuestro santo patrono sabe si nuestro corazón late todavía [con el deseo de servirlo].
A toda hora estoy caminando, a toda hora me hallo en tu presencia, santo patrono mío, Mis pies no se han cansado, mis manos no se han cansado.
Tus pobres capitanes nos reunimos ahora, nos congregamos para dar comienzo a los santos maitines.
Tus cuatro capitanes estan aqui todos; ninguno de ellos abandonó su puesto. A lo largo de todo el año los cuatro se reunieron con tu oficial y con tus musikeros (para preparar la fiesta).
Así pues, ni tus maestros de ceremonias, ni tus oficiales abandonaron ni dejaron solos a tus pobres capitanes.

La religión tradicional también es santocéntrica en le sentido de que la estructura misma social depende en cierta forma de él. Por eso, a los santos patronos se puede aplicar lo que Max Weber dice de los dioses ancestrales:

cuando su importancia se mantiene intacta, constituye una forma del todo natural , un lazo personal muy fuerte, que ejerce una influencia profunda sobre la familia y sobre el pueblo, unificando firmemente a los miembros en un grupo cuya cohesión se vuelve muy grande (p. 15).
Y también es aplicable a las fiestas del santo patrono lo que Gibson afirma de las cofradías de la época colonial[5] ofrecen a sus miembros una

5 Para actualizar esta cita me he tomado la libertad de poner en tiempo presente los verbos, y he sustituido el nombre de "cofradía" por el de "fiesta".

> seguridad y un sentido de identidad colectivo que falta en la vida indígena... Son una institución perdurable que sobrevive a su miembros, y este hecho puede inyectar una sensación de estabilidad en una población. El racismo y la desconfianza hacia la población española [diriamos ahora ladina], son también características de las fiestas indígenas, que son normalmente .instituciones distintas de las fiestas de blancos [en nuestro caso, de ladinos], con origen y ceremonias diferentes (p. 130).

En efecto el sentimiento de seguridad y estabilidad y la identidad colectiva provienen de que el santo patrono ha sido siempre, desde el principio del mundo, el cuidador y protector exclusivo del poblado, al cual, si le sirve fielmente, nunca abandonará.

Las características principales de la identidad indígena son la comunitariedad y el sentido de pertenencia de determinado grupo. Ahora bien, las fiestas son comunitarias, y reforzadoras, por tanto, del sentimiento de comunitariedad y pertenencia.

Recordemos también que precisamente sirviendo al santo en beneficio de la comunidad es como se forman y reciben nuevo vigor los cuadros de la organización cívico-religiosa.

El sentimiento de identidad, de libertad y de autonomía respecto al mundo ladino se refuerza también. Los ladinos no tienen que ver nada en el culto que la comunidad indígena tributa a su santo protector.

El sacramento de la armonía fiesta es "una liberación comunal y un acto de autoprotección; una propiciación de fuerzas sobrenaturales y una demostración del ser de la Comunidad (p. 135).

Sus sacramentos de religión tradicional

Hemos visto que los sacramentos son símbolos sensibles de la armonía, y a la vez factores de ella, ya sea para iniciarla, para restaurarla o para crecentarla.

Los sacramentos, especialmente la fiesta, fueron instituidos por los *jMeTatik* - nuestras madres y nuestros padres - (es decir ancestros) que serían, como los legisladores y fundadores de las santas tradiciones. Todo lo que es importante se considera iniciado por ellos *hich laj yal te jMe'jTatik* -así lo dijeron (o lo ordenaron) nuestros ancestros.

Sinembargo, los *jMe'jTatik* obraron como delegados del santo: "Nuestra santa patrona, nuestra santa Madre del cielo fue quien lo dispuso todo para que permaneciera para siempre". Y todo esto recibió la aprobación de Cristo:

"Nuestro santo protector, el gran comprador Jesucristo, que derramó su sangre por nosotros, y que pagó por nuestros pecados, contempló nuestra fiesta".

Religión de temor

La insistencia ante el santo en haberle servido bien se debe al miedo de que, si ellas no cumplen debidamente su parte del contrato, el protector se enojará y no les dará sus gracias, especialmente las buenas cosechas.

Un año en que no se había logrado que los designados para capitanes aceptaran el cargo, en el pueblo reinaba un temor muy grande: ¡el santo se enojaría y los castigaría!.

Creen también que la Virgen, su patrona, está algo enojada con ellos porque hace muchos años los ancianos del pueblo no cuidaron bien su imagen y ésta se perdió. Por ello le suplican:

> ¡Santa María, Antiguo Pecho! [bienhechora y protectora] ¡no te enojes conmigo! ¡Porque no soy yo el culpable de que vivas actualmente en el sitio donde te hallas! Eso no se debe a culpa mía sino de mis ancestros. ¿Por qué ya no me das tus camisas verdes, por qué ya no me das tus ropas verdes? [el maíz, que ya no se da tan bien como antes].

En alguna forma, ese temor quizá tenga sus orígenes en la religión precolombina, en la cual, aún los dioses que generalmente eran buenos, mandaban a veces castigos sin causa. Pero probablemente también haya rasgos provenientes de la predicación de los misioneros, que tronaban continuamente en el púlpito anunciado la ira de Dios que castigaría a los pecadores con el infierno.

Los indígenas, para quienes los males verdaderos se hallan en esta vida, tradujeron estos castigos: "falta de lo necesario para la vida, spara la salud y para la felicidad".

Otro temor en el que continuamente viven es el de la brujería. En efecto, la persona que ejerce el papel de curandero en este momento puede , por una causa o por otra, sentirse ofendida por razones subjetivas y actuar como brujo mandando un castigo injusto.

6. La evangelización en la actualidad[6]

Los catequistas

Cuando los jesuistas llegaron a la región en 1958, ya había grupos de catequistas en varios de los poblados principales. Estos jóvenes habían sido formados por el misionero emérito, P. Mandujano, sobre cuyos hombros había pesado por años la atención de una vasta área.

La catequesis que ellos impartían era la tradicional antigua: memorización de las oraciones y de las verdades principales.

El proceso fue evolucionando basado en la reflexión sobre la palabra de Dios, y posteriormente se pasó a la reflexión y análisis de la realidad a la luz de la palabra de Dios, puesto que, como dijo Jesús', "La verdad los hará libres". Cada vez se ha ido perfeccionando el método. llamado *tijwanej* (*tijel* significa mover o agitar, el agua, para que se disuelva en ella el azúcar, etc.) Al *jtiwanej* (o catequista) corresponde activar la reflexión a base de preguntas.

Cada año, o cada semestre o trimestre, se reúnen por varios días los *jtikwanej*, y con la asesoría del sacerdote que aquí hace de *jtiwanej* se estudian y analizan los temas elegidos para el año o semestre, por ejemplo, la confesión, la eucaristía, etc, basándose siempre en la Escritura y especialmente en el Nuevo Testamento.

El estudio -reflexión es por grupos pequeños, y, después de cada sesión, se hace la cosecha de los resultados a que llegó cada grupo. El asesor rectifica o añade, según sea necesario.

Los *jtijwanejetik* repiten el proceso asesorando a los pequeños grupos en su comunidad cada domingo, y haciendo también la cosecha al final.

Este es un método que cuadra muy bien con la cultura tseltal, en la cual no hay propiamente enseñanza sino aprendizaje.

No se ha llegado aún al desideratum, pues hay todavía catequistas que no fungen como jtiwanejetik, sino que gustan de echar grandes peroratas. Sinembargo, con la insistencia y la práctica se ha avanzando mucho.

---

6 En este trabajo estudio nada más el área en que trabajan los jesuitas.

La biblia

Hace algo más de catorce años, los padres Morales (Nacho y Mardonio) emprendieron la traducción de la Biblia, debido a que la versión protestante del Instituto Lingüistico de Verano tenía errores intencionales perniciosos.

Lo que es muy importante también en esta obra es que efectúan la traducción los catequistas bilingües. Los PP. Morales solo son asesores teológicos. Otro mérito de esta obra es que en ella colaboran diversas comunidades, cuyos dialectos tseltales son algo diferentes unos de otros: la lengua se enriquece con las aportaciones de vocablos y giros de las comunidades.

En 1983 salió de prensas el volumen correspondiente a los Evangelios y los Hechos, y próximamente aparecerá el segundo con lo restante del Nuevo Testamento. Ya hace tiempo se trabaja también en el Antiguo Testamento.

Esta obra la considera el Obispo D. Samuel Ruiz como una de las más importantes de su diócesis.

La liturgia

Apenas salidos los textos de la nueva liturgia en latín, el P. Mardonio Morales se apresuró a traducirlos al tseltal. La versión estuvo lista aun antes que la castellana. Esta traducción era literal, como se exigía al principio y por ello resultó más bien tseltal en castellano, pues no se acomodaba a la índole de la lengua.

En la actualidad se está trabajando en un tseltalización de la liturgia romana, así como también en una revaloración de la cosmovisión tseltal y de los sacramentos tseltales, con la intención de llegar a una síntesis en la que los elementos autóctonos se enriquezcan con los occidentales.

Se trataría de que los Tseltales mismos hicieran esta obra; pero, por lo pronto , debido a que por tantos años se les martilleó que lo suyo no servía que eran idolatrías o supersticiones, es muy difícil aún que ellos tomen la iniciativa. Los misioneros los van guiando con la esperanza de que después su trabajo sea de mera asesoría.

El clero autóctono

Hace más de diez años, a raíz de varios días de reflexión, surgió la inquietud de lo que pasaría si los sacerdotes y agentes de pastoral noindígenas tuvieran que irse. ¡Todo se acabaría -respondieron algunos tseltales - porque

ustedes no han dejado que el Espíritu nos hable en nuestra lengua!

Se inició entonces un proceso de búsqueda, que, en alguna forma estuvo algo inducida (por la razón que indiqué arriba -) y que culminó con los prediáconos. Cada comunidad que así lo deseaba escogió a algún varón prudente y con conocimientos suficiente de los elementos más importantes de la teología. Los ancianos de cada comunidad presentaban el candidato al Sr. Obispo, quien le confería el cargo de bautizar solamente, asistir oficialmente al matrimonio cuando no se hallaba presente el sacerdote y distribuir la comunión y rezar por los enfermos. El cargo se le confiaba por tres años , después de los cuales se haría una evaluación del trabajo por él realiuzado. Si los asesores, y sobre todo la comunidad y el mismo cargo hambiente estaban satisfechos, el obispo lo confirmaría y lo consagraría diácono, cuyo significado en tseltal es también servidor: *jtuhunel* [7].

Notemos que al diácono (o prediácono) se les designan uno o varios principales como asesores y consejeros, lo cual cuadra muy bien con la cultura tseltal, en la que nadie ejerce un cargo solo son los cargohabientes o se les designan consejeros.

La intencionalidad de este procedimiento no es simplemente que los diáconos ayuden a los sacerdotes y los suplan, sino sobre todo el inicio de la formación de un clero indígena, cuyos miembros tomados de entre los indígenas ejerzan su sacerdocio para los indígenas, según la mentalidad de San Pablo.

ABYA YALA

El camino por andar

Es muy importante llegar a una síntesis de la religión tradicional y de la católica occidental especialmente en lo que concierne a los sacramentos, de los cuales el más importante me parece que es la fiesta, y la misa: que la fiesta fuera una misa que se prolongara los días que duran las festividades siendo su punto culminante la parte central de la eucaristía.

También parece esencial ir logrando que el santo patrono se convierta en el liberador del pueblo y deje de ser la persona con la que se celebra cada año n contrato dual: te doy para que me des.

Otro elemento es el de la brujería; lo primero que habrá que hacer es

---

7 A la esposa del candidato se le pregunta si acepta que su marido tome este cargo, en el cual ella también podrá ayudarle -vgr. llevando la comunión a los enfermos, cuando el marido no puede, etc.

comprenderla lo más profundamente posible mediante la reflexión con ellos en todo su simbolismo. En este proceso creo que no se puede afirmar simplemente que "todo eso de la brujería son mentiras". Y esto, por dos razones. Creo que no se pueden negar algunos efectos de la brujería, atribuibles, por ejemplo, a la parapsicología. Y al tachar de mentiras este fenómeno , se mina, por el mismo hecho, la estructura social, basada en el servicio del santo, del cual, sobre todo los principales, reciben un poder espiritual. En tal caso, no habría quien los sustituyera: no las autoridades civiles, pues para ellos no tienen valor; tampoco el sacerdote, pues no es este su oficio. "a él le toca predicar la palabra de Dios, y no el gobierno en general de la comunidad".

Por otra parte, negar la existencia del *lab* (alma-animal compañera) es proceder temerariamente, ya que no conocemos a fondo su simbolismo.

Parece que en lo que hay que insistir, sobre todo mientras no se haya reflexionado a fondo con los Tseltales, sobre el problema, es en que la brujería es en sí misma mala, ya que es un mal uso y en forma egoísta y vengativa, de un poder bueno que Dios ha concedido a las autoridades para bien de la comunidad. Y en esto todos están de acuerdo en principio.

Conclusión

El cristianismo de la religión tradicional

ABYA

El lector se habrá formado un juicio acerca de si la religión tradicional tseltal es o no cristiana. Para mí, lo es ciertamente, aunque no tenga la forma occidental; y creo que podemos calificarla de maya-cristiana.

El caso no es único, pues, empezando por las ramas más antiguas, encontramos el cristianismo que podríamos llamar griego y el latino, Además es claro que hay diversos tipos de liturgias según los países de que se trate. Por no mencionar sino dos extremos: el culto que los andaluces tributan a Cristo, a la Virgen y a los santos es muy diferente de la forma como se les venera en los países nórdicos.

Por lo que vimos respecta al concepto que muchos tienen sobre las religiones indígenas, según ya se las sigue tachando de sincréticas por el solo hecho de ser indígenas; y como no se las comprende a fondo, se piensa que sus elementos son una mezcla confusa de lo prehispánico y de lo occidental .

Precisamente esa falta de conocimiento hace que se piense que están llenas de supersticiones, Una de tales supersticiones es el que los indios piensen que los santos de la iglesia están vivos. Oigamos, sinembargo, la explicación que

ellos dan de esto: "los santos de la iglesia son de madera y los fabricó un carpintero; pero cuando el sacerdote los 'bautizó', es decir, los bendijo y asperjió con agua bendita, Dios les dio la inteligencia para que conozcan nuestras necesidades y puedan ayudarnos".

Nos hallamos ante una forma hermosísima y poética de explicar la protección del santo , que para muchos es una superstición, pues al fin y al cabo ¡los indios piensan que dichos santos están vivos. En cambio, no es superstición el que los no-indios digan que los santos nos ven desde el cielo. A pesar de que no tienen cuerpo se les atribuyen ojos.

Y es que, en suma, tendemos a tachar de supersticiosas a las personas cuyo pensamiento religioso es diferente del nuestro. Por ello, cuando a mí me preguntan si los Tseltales son supersticiosos, respondo en forma interrogativa: "Y tú ¿tienes supersticiones?"

Si me dicen que no, niego el que los Tseltales las tengan. Si la respuesta es afirmativa, admito que los Tesltales tienen algunas supersticiones.

Ya mencioné los defectos principales de la religión tradicional, de los cuales hay que ir liberándola. Pero no es a los agentes de pastoral ladinos a quienes corresponde esa tarea, sino a los mismos indígenas. De otra manera, caeríamos en el error de querer transculturar, es decir imponerles otra cultura -cosa que ya criticamos en los misioneros hispánicos.

A los agentes de pastoral ladinos correspondería el oficio de asesores, o mejor dicho animadores. En tseltal se les llama *jtijwanejetik* "agitadores", del verbo *tijel* , que significa por ejemplo agitar el agua para que el azúcar se disuelva; los asesores, pues, deben agitar a los indígenas a fin de que ellos mismos vayan formándose un juicio crítico acerca de su religión, en el cual no solo se consideren los defectos, sino, sobre todo, se revaloren los elementos.

Ricard expone acertadamente cuál ha de ser la actitud de los agentes de pastoral:

> Si las nociones cristianas se presentan ...con ropaje extranjero , muy probable es que perduren en la mente del indígena como algo perpetuamente extraño. "Es preciso -[dice Allier p. 435] que nuestras ideas tomen un giro indígena, se expresen en forma indígena: de no ser así quedarán solo en la superficie: no tendremos sino una civilización de sobrepuestos". Y no solamente quedarán las nociones cristianas mal asimiladas o totalmente extrañas, sino que toda la obra de cristianización tomará la apariencia de religión de extranjeros...la historia de las

misiones ha probado con abundancia que no hay más funesta y desacertada equivocación, (pp. 144 y s)

Escuchemos ahora la voz de la Iglesia en el Vaticano II:

> [La Iglesia] no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta al bien de la fe o al bien de toda la Comunidad; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos (Constitución sobre la Sagrada Liturgia, 37)

Oigamos además lo que el mismo Concilio nos dice implícitamente acerca de la labor de los agentes de pastoral no-indígenas:

> Al reformar y fomentar la Sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta... [la] plena y activa participación de todo el pueblo... (Ibid. nº 14)

En suma, no se trata de transculturación, o imposición de una cultura ajena, sino de una inculturación, es decir, de llevarles el mensaje evangélico en la forma lo más adecuada posible a su cultura, para que les resulte verdaderamente comprensible y asimilable . A ellos corresponderá cultivar esa semilla en su propios campos y limpiarla de yerbas nocivas y regarla y abonarla con elementos propios de su cultura a fin de que las flores y frutos sean cristianos, pero cristianos -tseltales.

ABYA YALA

Bibliografía

ALLIER, R.

1925 **La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés,** París, -citado por Ricard.

BERGER, P.

1973 **The Social Reality of Religion,** Penguin Books, Inglaterra.

BLOM, F.

1956 "Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy" en **Estudios Antropológicos...** en homenaje al Doctor Manuel Gamio. México, UNAM.

CORTES Y LARRAZ, P.

1958 (obispo) **Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Guatemala.** Tipografía Nacional de Guatemala -obra escrita hacia 1770.

DOCUMENTO

1838 **Informe de los Párrocos del Estado al Gobierno del mismo sobre la situación de los pueblos**...San Cristóbal Secundino Orantes.

FUENTES Y GUZMAN, A .

1932 **Recordación Florida Discurso Historial y Demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala.** Guatemala, Tipografía nacional de Guatemala.

GEERTZ, C.

1968 "Religion as a Cultural System" en A.S.A. **Monographs,** Nº 3

GIBSON, C.

1975 **Los Aztecas bajo el dominio Español 1519-1810.** Siglo XXI México.

GOSSEN, G .

1947 **Chamulas in the World of the Sun,** Harvard University Press. Cambridge, Massachusets,

HOLLAND, W.

1963 **Medicina Maya en los Altos de Chiapas** INI México.

KLEIN, H.

1970 "Rebeliones de las comunidades campesinas: la República Tzeltal de 1712" en **Ensayos de Antropología, la zona**

ABYA YALA

Central de Chiapas. Ed. Norman McQuown y Julian Pitt-Rivers- INI México.

LANDA, D.

1560-1570 De, O.F.M. (obispo) **Relación de las Cosas de Yucatán** (Ed. Porrúa 1959)

LAS CASAS, B.

Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión - Fondo de Cultura Económica 1975 (manuscrito latino S. XVI)

LAUGHLIN, M.

1977 **Of Cabbages and Kings**. Smithsonian Institution Press. Washington.

LAFAY, H.

"Los Mayas, los Hijos del tiempo" en National Geographic, (reimpresión, diciembre de 1975).

LAFAYE, J.

1974 **Quetzalcoatl et Guadalupe**. Gallimard Paris.

MADRIAGA, S.

1959 **EL corazón de piedra verde,** Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

MAURER AVALOS, E.

1983 **Los Tseltales,** Centro de Estudios Educativos, A.C. México.

MEDINA, A Y LAURETTE SEJOURNE.

1964 **El Mundo Mágico de los Mayas** Museo Nacional de Antropología e Historia México.

NUÑEZ DE LA VEGA, F.

1702 O.P. -obispo- **Constituciones diocesanas [*sic*] del Obispado de Chiapas.** Roma, Caietano Zenobi (hay un ejemplar en el museo Nacional de Antropología e Historia - México-).

PITT-RIVERS, J.

1971 "Thomas Gage parmi les Naguales" en **L' Homme,** *vol*. IX.

REDFIELD, R.

1934 "Culture Changes in Yucatan" en **American Anthropologist** *vol*. XXXVI.

RICARD, R.

1947 **La conquista espiritual de México** ed. JUS México.

ABYA YALA

SERMONES TSELTALES.

1675 Título real; **Conciones in Lingua Tzeldaica** (manuscritos), por el R.P. Manuel Diez O.P.- Ex collectione Americana Domini Brasseur de Bourbourg, Bibliotheque Nationale de Paris, -Departement des Manuscrits, R31, 978 (4052).

SERMONES TSOTSILES.

1735 Título real: **La lengua Tzoltzil en Chiapas**, San cristobal de las Casas, "El Trabajo -publicado en 1735, traducción del Dr. Robert Wasserstrom.

SERNA, J. DE LA.

1892 **Manuel del Ministro de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas** (manuscrito de 1656 Imprenta del Museo Nacional, México.

THOMPSON, E. J.

1975 **Historia y Religión de los Mayas** Siglo XXI, México.

VOGT, Z.

1960 **Zinacantan**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusets.

1971 **Desarrollo cultural de los mayas** (editor)- México, UNAM, Cooerdinación de humanidades, Centro de Estudios Mayas.

WEBER, M.

1966 **The Sociology of Religión** Social Science Paperbacks Londres.

XIMENEZ, F.

1720 O.P. **Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores**- 1929-1931- Guatemala, Biblioteca de Guatemala -(obra escrita hacia 1720).

ABYA YALA

LA RELIGION QUECHUA SURANDINA PERUANA

Manuel Marzal

1. Introducción

Estas páginas sobre el mundo religioso quechua no son el testimonio de un miembro de dicha cultura que relata su propia experiencia religiosa. Tampoco son el testimonio de un sacerdote consagrado al trabajo pastoral en una parroquia andina que cuenta sus experiencias, reflexiones y estrategias sobre su trabajo, tal como lo hace José Ma.García (1983) en su sugestivo diario. Estas páginas son el resultado de una sistemática reflexión sobre la religión quechua surandina peruana, hecha desde la perspectiva de las ciencias sociales, pero sin olvidar las preocupaciones teológicas y pastorales. Inicié dicha reflexión con monografías antropológicas sobre la religión campesina de Cusco y Puno (1971 y 1977), la continué con sendos estudios la dimensión tecnológica y teológica del sincretismo iberoamericano (1985) y sobre los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima (1988). He tratado de alimentar dicha reflexión con mi participación en diversos encuentros nacionales e internacionales, y con la lectura de las publicaciones de mis colegas antropólogos y especialmente las del Instituto de Pastoral Andina del Cusco que, desde su fundación en 1969 (Gallego 1984), ha prestado un enorme servicio al conocimiento de la religión quechua.

Debo comenzar por ciertas definiciones y precisiones, que permitirán conocer exactamente los límites de mi trabajo. En primer lugar, llamo religión al

sistema simbólico integrado por creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, propio de una determinada sociedad o cultura y por medio del cual sus miembros tratan de comunicarse con Dios y encontrar sentido trascendente en su vida. Aunque todos los sistemas religiosos tengan las cuatro dimensiones señaladas, no las desarrollan con similar amplitud y así, por ejemplo, en las religiones populares suele haber un mayor crecimiento de la dimensión ritual.

En segundo lugar, me refiero únicamente a la población quechua de los cinco departamentos surandinos del Perú que constituyen el llamado "Trapecio andino". En 1981 dichos departamentos de Apurímac, Ayacucho, Cusco, Huancavelica y Puno tenían tres millones de habitantes y constituían como el 17% de la población total del país. Aunque los quechua-hablantes eran en el mismo censo el 21.8% de la población peruana (dos terceras partes hablaban también castellano) no hay que olvidar que en el Perú hay tres quechuas: el ancashino de la sierra norte, el huanca de la sierra central y el cusqueño de la sierra sur. La zona rural de los cinco departamentos del Trapecio andino incluyendo las provincias serranas de Arequipa y excluyendo las provincias aymaras de Chucuito y Huancané en Puno, constituyen una verdadera unidad lingüística y cultural. Dicha región, que fue el núcleo del viejo Tawantinsuyo, está habitada en la actualidad por agricultores organizados en comunidades campesinas y en otras formas asociativas surgidas de la reforma agraria y por pequeños propietarios; los tres grupos completan muchas veces sus escasos ingresos trabajando como peones o recurriendo a la migración temporal. En general, se trata de una región económicamente deprimida, como se desprende de los saldos migratorios negativos (diferencia entre los emigrantes e inmigrantes). En los dos últimos censos de 1981 y 1972, los departamentos de Apurímac, Ayacucho y Huancavilca fueron los tres departamentos del país con la tasa neta de migración más alta (superior al 30%), y los departamentos de Puno y Cusco no estaban muy lejos (Perú: Hechos y cifras demográficas, 1984, cuadro 26). Otra confirmación de la situación económica deprimida y otra explicación de la alta proporción de población que expulsa, es el arraigo del terrorismo de Sendero Luminoso en los tres primeros departamentos citados.

A pesar del impacto de la modernización a través de las nuevas carreteras, de los medios de comunicación masivos y de la migración de retorno, la cultura campesina quechua parece conservar muchos rasgos de la vieja cultura andina, tal como se redefinió en el período colonial. Dichos rasgos son los siguientes: cultivo de la tierra y cría del ganado como actividades económicas básicas; control vertical del suelo, asegurar el uso de los distintos niveles ecológicos; la reciprocidad como norma fundamental de convivencia ; el parentesco y el

compadrazgo como base de la organización social; criterios dualistas en la conceptualización de la vida social; empleo de la lengua quechua como medio básico de comunicación; comunión con la naturaleza por medio de la sacralización de la tierra y de los cerros que constituyen el hábitat de la propia comunidad; celebración de la fiesta patronal como rito religioso más importante y con cierta implicación en la distribución del poder y de la riqueza comunales, etc. Como se ve, algunos de estos rasgos son de tipo religioso y manifiestan el papel que juega la religión en la configuración y mantenimiento de la cultura campesina quechua. Hay consenso entre los estudiosos de mundo andino en la designación de tales rasgos; por ejemplo, Rodrigo Montoya en un reciente trabajo sobre **La cultura quechua hoy** (1987) habla de una matriz cultural quechua con tres rasgos básicos: la reciprocidad, la competición y el yo colectivo. Al respecto dice textualmente:

> "El primero es un componente prehistórico recreado, es decir una herencia del imperio incaico que ha sobrevivido a lo largo de casi cinco siglos, pero recreándose... La culura andina quechua es, en primer lugar una cultura fundada en el principio de *reciprocidad* , es decir en la organización del Estado, la ciudad y las comunidades, articulada alrededor del intercambio de solidaridades entre unidades domésticas al interior del ayllu, entre ayllus y el Estado inca... En segundo lugar, hay lo que podríamos llamar, el principio de competitividad entre los miembros de un ayllu y entre ayllus.Este elemento de emulación aparece en las crónicas en toda la literatura que da cuenta del imperio incaico y, también, en los textos antropológicos y literarios que describen la vida andina hoy...En la estructuración del...yo quechua, el componente colectivo es decisivo...Este es el tercer elemento de la cultura quechua. El yo colectivo se expresa en nosotros (*nuqanchis*), en 'el pueblo lo hizo', 'nosotros fuimos', en la no individualización del mérito y el beneficio" (1987: 9-12).

Pero Montoya considera rasgos de esa cultura la lengua quechua, el arte y la religión, tanto la de los Wamanis como la de los santos cristianos "humanizados" (1987:50). Sinembargo, cree que la cultura quechua en la ciudad está llamada a desaparecer a partir de la segunda o tercera generación de migrantes (1987:18).

Continuando con las precisiones, huelga decir que no hay una sola religión quechua surandina, sino varias: tal variedad se debe a la fuerza de las tradiciones locales y a la relativa autonomía de las distintas micro regiones fortalecida cuando, por la creciente disminución del clero en las zonas rurales durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX, disminuyó el control religioso de la Iglesia institucional .Así, no es exactamente igual la religión campesina de Urcos (Cusco) que la de Orurillo o Coaza (Puno), por referirme solo a las dos primeras monografías antropológicas del Instituto de Pastoral Andina (Marzal 1971 y Garr 1972); ni tampoco es igual la religión de los pueblos y comunidades cusqueñas más agrícolas de los valles que la de las comunidades de pastoreo de la puna; de éstas últimas es conocida la religión de Q'ero (Paucartambo, que ha sido estudiada en su tradición oral por los Muller (1984) y por Flores (1984), aunque éste estudie también la religión de la comunidad vecina de Lauramarca. Sinembargo , a pesar de esas diferencias, hay una uniformidad fundamental que permite hablar de una religión campesina quechua del Trapecio andino.

Voy a exponer, en primer lugar el patrón religioso quechua, luego, su formación histórica y, finalmente su transformación con motivo de la emigración de los campesinos a la gran ciudad. Me parece que tal proyección del patrón religioso quechua hacia el pasado de su raíces andinas y coloniales y hacia el posible futuro en una sociedad cada vez más urbanizada, puede ayudar a su mejor comprensión.

2. El patrón religioso quechua

No está demás observar que utilizo patrón religioso quechua en el sentido antropológico de modo de ser colectivo y como sinónimo de la religión campesina quechua. Aunque esta sea, como ya se dijo, un sistema simbólico integrado de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas, por medio del cual los campesinos quechuas surandinos se comunican con Dios y encuentran un sentido trascendente en su vida, sinembargo no todos estos elementos simbólicos tienen la misma importancia. Puede decirse que dicha religión quechua tiene como dos orientaciones, vectores o núcleos: uno, de origen

católico, la fiesta del santo patrón, que es el rito religioso más significativo para todo el pueblo por la cantidad de gente que convoca y por las energías que moviliza, y otro, de orígen andino, el "pago a la Pachamama", que es un rito religioso significativo para cada familia extensa, por el que se agradece y propicia a la Madre-Tierra para que siga alimentando a sus hijos. A pesar de su distinto origen, pienso que ambos ritos son los elementos más significativos del actual cristianismo quechua y que constituyen, en consecuencia, la clave para entender como los quechuas celebran su fe. Por eso, comenzaré por dichos ritos mi exposición, que se completará después con la de los otros elementos de dicho sistema religioso:

Los ritos religiosos

Toda religión comienza por una hierofanía. El ser humano, librado a las propias fuerzas de su experiencia secular, descubre en cada hierofanía una puerta hacia el mundo diferente de lo sagrado, a través de la cual trata de trascender o de apropiarse de las fuerzas divinas para satisfacer sus propias necesidades. El campesino quechua ha aprendido, desde los primeros años de su socialización andina, que los "santos" del templo de su pueblo o comunidad están de alguna manera vivos, que escuchan las oraciones que se les dirigen, que se alegran con las "fiestas", que hacen "milagros" y que envían "castigos". Así, santos , fiestas, milagros y castigos son palabras claves, que resumen una experiencia religiosa fundamental para la mayoría de los campesinos quechuas. Por otra parte, ellos también han aprendido desde niños que la tierra está viva, que se llama *Pachamama*, que alimenta a los hombres y que hay que ofrecerle un "pago", cuando comienza el nuevo año agrícola a primeros de agosto. Así el "santo" y la "tierra" constituyen para los campesinos quechuas dos formas fundamentales de hierofanía y de apertura al mundo sagrado. Paso a exponer cada una de ellas independientemente:

- La fiesta patronal: Hay un día diferente para todos los pueblos y comunidades quechuas, el día de la fiesta patronal. Ese día que rara vez se reduce a uno solo sino que comprende una secuencia de tres o cuatro días con la "víspera", el "día" y el *cacharpari* o despedida. La mayoría de los campesinos y no pocos emigrantes que visitan su pueblo con motivo de la fiesta acuden al templo, toman parte en la procesión y participan en la comida, en la abundante bebida y en los demás números, que los que "pasan el cargo" han organizado para celebrar a su santo patrono.

Bajo tal celebración hay una forma propia de ver a los santos . Para la teología católica, los santos son aquellos cristianos que, por haber llevado una vida llena de virtudes, han sido canonizados por la Iglesia y han sido constituidos en modelos y en intercesores para todos los cristianos. En cambio, para la teología campesina quechua, los santos son ante todo representaciones visibles de los intermediarios del Dios invisible (los santos canonizados, la Virgen María y el mismo Jesucristo), de cuya realidad histórica no se tiene mucha información a consecuencia de la insuficiente catequesis propia del cristianismo quechua, pero de cuyo poder de intercesión se tiene una verdadera experiencia, que se fortalece cada vez que el santo patrón escucha a los devotos en su necesidades. En la religión quechua, el santo, por su carácter visible , cumple la función de hacer más cercano a Dios; de hacerlo, por tanto, más comprensible a una sociedad que se mueve dentro de los parámetros del pensamiento concreto; pero, por su carácter histórico, el santo andino no puede cumplir la función de modelo, ya que los devotos no conocen sus acciones virtuosas concretas que puedan imitar. Sin embargo, como ciertos hechos extraordinarios de la vida del santo, más o menos verdaderos desde la ciencia histórica, se transmiten oralmente, el santo suele convertirse en un mito y, como tal, constituye una fuerza y motivación para el comportamiento religioso campesino. Finalmente , el santo andino, por su carácter de intercesor, tiene una presencia siempre actuante en la religión quechua y, aunque en teoría está subordinado a Dios, en la práctica parece ser él quien otorga realmente el favor solicitado.

Muchos santos del mundo quechua están vinculados a alguna forma de hierofanía. Unas veces se habla de una verdadera "aparición" del Señor, de la Virgen María o del santo representado en la imagen; otras veces se cuenta que la imagen encargada a algún escultor o comprada en alguna tienda se hizo "pesada" en determinado momento, para manifestar su voluntad de quedarse en aquel sitio, y otras se dice que en alguna piedra o tronco se "descubrió" una cruz o el rostro del santo. Tales hierofanías, acompañadas de su secuencia de "milagros" y "castigos", pueden darse incluso en santos venerados en un solo pueblo, aunque pronto aparezcan visitantes de pueblos vecinos. Tal parece ser el caso del Señor de Achajarapi, un cuadro de Cristo crucificado, al que se da culto en una capilla lateral del bello templo colonial de Andahuaylillas (Cusco). Una anciana informante, promotora de la devoción en el pueblo,me contó así la hierofanía:

> El Señor de Achajrapi es muy milagroso. A mí misma me hizo un milagro, me ha vuelto a la vida. Hace muchos años, después de un parto (yo he tenido doce hijos , aunque ahora solo me viven cuatro) , yo estaba

muy mala. Ya iba a morirme y sentí que me golpeaban la espalda y me decían que volviese a la vida, porque todavía tenía que hacer mucho en la vida. Yo creo que era el Señor de Achajrapi que me curó.

La historia de este Señor es muy antigua, del tiempo de mi abuelo, José del Valle que había comprado una pequeña hacienda aquí en Andahuaylillas. Mi abuelo tenía un hermano que era sacerdote, que estaba en la parroquia de Azángaro, donde había un lienzo de Cristo. Entonces se declaró una hambruna en Azágaro y mucha gente se moría. Pero un día cayó una lluvia de akarapi (nevisca o escarcha) sobre el lienzo de Cristo y solo llovió sobre el lienzo. Fueron a ver si había llovido en otros lugares hombres de los cuatro ayllus del pueblo con sus caballos, y regresaron diciendo que no había llovido. Entonces el Señor cura de Azángaro quiso venirse a vivir con su hermano de Andahuaylillas y traerse a siete huérfanos (hijos de siete personas que murieron en la hambruna y que había recogido el sacerdote), y traerse el lienzo de Cristo, pero no pudo. Porque la gente no quería que sacaran al Cristo y, por eso, envenenaron al sacerdote. Pero, los huérfanos pudieron escaparse con el lienzo y se vinieron a la hacienda, donde se pusieron a trabajar como peones. De la hacienda lo trajo, mucho tiempo después, mi madre a la iglesia, donde lo recibió el señor cura González entre velas y toques de campanas. Desde 1930, más o menos, se le rinde culto allí. Ahora ya tiene el Cristo su marco y su vidrio, y también su capilla propia. Y se le dicen muchas misas, porque vienen también de otras partes, porque el Señor de Achajrapi hace muchos milagros (1971: 323-324).

En este "mito de origen" del Señor de Achajrapi, aunque hay fechas y nombres que le dan un cierto rigor histórico, también hay rasgos poco creibles, como el envenenamiento del cura de Azángaro por el pueblo, lo que indica que este acto puede ser una reelaboración posterior, tan característica de toda tradición popular. Pero lo realmente importante del mito es la narración de la hierofanía, la lluvia de rocío sobre el cuadro de Cristo que lo reviste del poder de lo alto y lo hace milagroso, cosa que se confirma tanto en la curación de la informante como en los muchos favores que reciben los devotos del pueblo y de otras partes; así el poder de lo alto y la multiplicación de los milagros parecen ser los dos rasgos esenciales y complementarios de toda hierofanía.

No es necesario que describa detalladamente la fiesta patronal quechua, que es bastante similar a las fiestas patronales del catolicismo popular. Dicha fiesta incluye, además de los elementos específicamente religiosos como la

víspera, la misa, la procesión y ciertas danzas en honor del santo, otros elementos propiamente seculares como las comidas, la bebida , los bailes, la corrida de toros, la retreta, el "cortamonte", etc., que, por darse en un contexto de fiesta patronal, tienen con frecuencia para los devotos un verdadero sentido religioso . En cuanto a la organización, la fiesta patronal quechua continúa celebrándose en muchas comunidades por el "sistema de cargos", según el cual los comuneros van encargándose rotativamente de la preparación, dirección y financiación de la fiesta. Como esta financiación es elevada, sobre todo en términos de los ingresos reales de los campesinos quechuas, hay que conjugar varias fuentes de recursos, tales como el ahorro familiar, la venta de animales, la emigración temporal a zonas de trabajo dominadas por economía de mercado (como minas o plantaciones) y la ayuda de otros miembros de la comunidad basada en la reciprocidad *ayni*.

Finalmente, la fiesta patronal quechua sigue cumpliendo una serie de funciones sociales en la comunidad y se adapta con gran maleabilidad a las nuevas circunstancias, todo lo cual explica su tenaz vitalidad y persistencia, a pesar de que , en las últimas décadas, muchos sacerdotes y otros agentes de pastoral han sido poco partidarios de las fiestas. Estas cumplen, en primer lugar, la función específica de rendir culto a los santos y de satisfacer las necesidades religiosas y el sentido trascendente de los campesinos quechuas. En segundo lugar, las fiestas funcionan como un mecanismo de promoción de la persona en prestigio social, aunque ya la mayoría de las comunidades no conserven la escalera de cargos, por donde los comuneros debían ascender a lo largo de su carrera ceremonial. En tercer lugar, las fiestas son un mecanismo de integración entre los comuneros, que llevan habitualmente una vida bastante individualista por su calidad de pequeños propietarios autosuficientes, de los comuneros con los emigrantes, que retornan no raras veces con ocasión de la fiesta, y de todos con los muertos, que son los que iniciaron y los que, durante siglos, mantuvieron la celebración. En cuarto lugar, las fiestas también es un desahogo colectivo en medio de la austera y difícil vida campesina y aun de retorno al "tiempo inicial" en un mundo que ha conservado el sentido genuino de la fiesta. Finalmente, las fiestas pueden funcionar como un mecanismo de nivelación de la riqueza, porque los más pudientes hacen, con ocasión de los cargos, grandes gastos en comida, bebida y otros bienes y servicios que se distribuyen entre todos, o, al menos, como un mecanismo de justificación de las diferencias sociales, pues todos los beneficiados con los dispendios de la fiesta van a tolerar más fácilmente la mayor riqueza de los que pasan el cargo.

Todo lo que he dicho de la fiesta patronal quechua puede repetirse, de

alguna manera, de las peregrinaciones a los grandes santuarios regionales, como el Señor de los Temblores (Cusco), el Señor de Huanca (Caeca), el Señor de Qoyllur Rit'i (Quispicanchi), la Virgen de Cocharcas (Andahuaylas), la Virgen Candelaria (Puno), etc. La procesión de la fiesta se prolonga en la peregrinación al santuario; el tiempo sagrado de la fiesta se completa con el espacio sagrado del santuario. Si algunos santos patronos tenían sus mitos de origen , todos los titulares de los santuarios lo tienen también y en ellos se acentúan los dos rasgos característicos del mito de origen del santo patrono, el poder de lo alto y la multiplicación de milagros. Recojo como ejemplo el mito de origen del Señor de Huanca:

> Un indígena de Chinchero, Diego Quispe, cumplía su mita en las minas de Yanantin, propiedad del Marqués de Valle Umbroso, allá por el año 1675. Temeroso del castigo que podían darle por cierta falta que había cometido, decidió huir a su tierra una noche. Desde la quebrada de Qusipicanchi pasó al Valle del Vilcanota, por las alturas, y allí se refugió en una cueva durante el día para seguir su viaje, de noche. Cuando iba a emprender su viaje, vio al Señor. Este estaba desnudo con un lienzo en la cintura, con el cuerpo lleno de heridas [illegible] y tenían el rostro triste. El Señor le dijo que había elegido aquel lugar para mostrar su amor y misericordia y le pidió que regresara, después de presentarse al cura de Chinchero y hacer su primera comunión. Unas semanas después, Diego Quispe regresó efectivamente con el cura de Chinchero, Urioste de la Borda, y con sus familiares, y todos fueron testigos de la presencia del Señor. Avisados los padres mercedarios, dueños de los terrenos donde estaba el 'Huanca' Rumi, el padre comendador del Cusco hizo construir una pequeña capilla y encargó a un pintor de la escuela cusqueña el fresco que hoy se venera y que trata de reproducir al Señor tal como se manifestó al mitayo Diego Quispe.
>
> Un siglo después, un rico minero de la región de Potosí, Pedro de Valero, que radica en Cochabamba, es víctima de una enfermedad incurable. Entonces llega a la ciudad un médico desconocido, que cura al enfermo con un poco de agua y le invita a devolverle la visita:
>
> Si quieres hacerme algo agradable, visítame en mi casa. Vivo en Huanca del Cusco y me llamo Emanuel.
>
> Hasta 1778 no pudo emprender Pedro Valero su viaje al Cusco, y ya llevaba varios meses en la ciudad y nadie podía informarle del famoso médico. Por fin, varios indígenas, que descargaban leña en la casa, le

hablaron de su tierra de Huanca. Entonces Pedro de Valero se dirige a la inhóspita región, llega hasta la pequeña capilla abandonada y descubre, entre la maleza , al fresco , que es un fiel retrato de médico Enmanuel. Era el 14 de septiembre, la fiesta del Señor de Huanca. Informado el obispo del Cusco, Monseñor Juan Manuel Moscoso y Peralta, nombra una comisión para estudiar lo sucedido y permite oficialmente el culto, que comienza a difundirse entre el pueblo.(Marzal 1971: 226-227).

Este mito de origen tiene una estructura ternaria, similar a la de otros mitos fundacionales de los grandes santuarios cristianos del área andina, como por ejemplo el del Señor de Qoyllor R'it'i (Gow y Condori 1976: 87-89, Marzal 1971: 231-233), A saber: un problema humano límite (un mitayo perseguido y un enfermo incurable en Huanca; un niño indígena abandonado y a punto de suicidarse en Qoyllur Riti), Jesucristo que se manifiesta y salva, y su imagen convertida en centro de salvación para las situaciones límite del pueblo; y por eso una de las razones principales para peregrinar a dichos santuarios es que "el Señor es muy milagroso".

Sinembargo, hay una diferencia importante entre los mitos de los dos santuarios vecinos: Qoyllor Riti es un lugar de peregrinación sobre todo para la población indígena y el mito tiene como protagonista a un niño quechua; en cambio, Huanca es un lugar de peregrinación para la población mestiza y el mito tiene como protagonista un mitayo quechua y un minero criollo. En este sentido, parece que en Huanca la gran contradicción del sistema colonial, que era la mita minera (servicio laboral obligatorio de los indios en condiciones muy duras), queda ritualmente superada, porque hay igualdad de oportunidades de salvación para el mitayo fugitivo y para el minero enfermo. Pero el mito no es la justificación del sistema de desigualdad, sino la afirmación de la igualdad fundamental, a pesar del sistema . Este hecho va a repetirse en los mitos y ritos de los grandes santuarios "inter-étnicos" del país. Aunque tales mitos y ritos, al colocar en el mismo plano explotadores y explotados, sean para algunos, la negación de una fe comprometida con la clase explotada y así retarden la construcción de una sociedad igualitaria, que pueda después celebrarse ritualmente, yo pienso que tales mitos y ritos son la primera formulación y celebración de la sociedad igualitaria que se quiere construir, porque, al menos ante una instancia superior, hay realmente una igualdad de oportunidades.

No puedo detenerme a presentar el complejo ritual de los grandes santuarios cristianos del área andina; pero, hoy debemos notar que junto a pautas rituales claramente semejantes a las de otros santuarios cristianos, tales como la

confesión y comunión de muchos peregrinos, la participación de cofradías o hermandades procedentes de distintos pueblos, la existencia de fuentes de agua a la que se atribuyen poderes curativos, la abundancia de formas de penitencia (caminar descalzo, llevar coronas de espinas, azotarse el propio cuerpo, etc.), el clima emotivo que se expresa en la predicación y en los cantos, y la organización de una feria regional que aprovecha la gran multitud de campesinos concurrentes, hay también pautas rituales más andinas. Por ejemplo, en el santuario de Qoyllur Rit'i, situado en las alturas de Ocongate (Quispicanchi, Cusco), a unos 4.500m., junto al imponente nevado Ausangate, donde se venera un Cristo grabado en una roca, hay danzas religiosas, construcción ritual de casitas, de papel moneda o de otros objetos que se desean obtener del Señor, y ofrendas de témpanos de nieve que se llevan al santuario junto a la cruz desde el nevado Ausangate, que tiene para todos los Quechuas la categoría de *Apu* protector.1 Hay, pues, en algunos santuarios andinos ciertos rasgos rituales que responden a la cosmovisión andina y no son simple transplante de la tradición católica hispana. Esto nos acerca al otro gran rito del cristianismo quechua.

---

1 Entre los mismos quechuas de Cusco y Cajamarca no es muy uniforme la relación entre Jesucristo o el Taytache Qoyllur Rit'i y el apu Ausangate. Flores recoge el testimonio de Domingo Pauccar, según el cual, aunque Jesucristo y el Ausangate nos vigilan y pueden influir en nuestra vida, el primero está en el Hanaqpacha y tiene más poder y el segundo está en el Kaypacha y debe obedecer las órdenes de Jesucristo (1984:215-216). Y el testimonio de Felix Machacca: "El papacito Qoyllur Rit'i se apareció (milagrokurgan) en cuerpo. El Taytacha y el Ausangate están juntos. El despacho se hace al Papacito y al Ausangate...Dicen que, cuando desaparezca la nieve de los cerros, se acabará este tiempo. Los apus seguramente también. Dios sabe cuándo se acabará el tiempo. Dicen que, según el testamento de Dios, el mundo se acabará el año 2 mil, que se cuenta desde el nacimiento de Jesús. Todo es por gusto: oro, plata, cosas..." (1984:214).

Sobre la subida de los Ukukus al nevado y la procesión piensan así los Müller: "A nosotros nos parece una repetición simbólica de la creación del ciclo actual, de la época en que vivimos, según el mito de los Ñaupa Machu que vivían solo con la luz de la luna en el tiempo del caos, antes de que llegara el sol y les quemara. Solamente pudieron sobrevivir los que huyeron a la selva , y ahora son los chunchos. Los 'ukukus' suben en la oscuridad de la noche al nevado, allí saludan con devoción la salida del sol, el sol que simboliza nuestro tiempo y también el orden del mundo, según la concepción andina y también la más común.

Es difícil determinar el significado de los 'Ukukus', pero seguramente esa figura tiene más de una connotación. Los bailarines 'Chunchos', que no suben al nevado, sino que esperan abajo

- El pago a la Pachamama: A pesar de la pronta aceptación del bautismo por la población quechua conquistada, y a pesar de toda la "extirpación de idolatrías", a que luego me referiré, la mayoría de los campesinos del Trapecio andino siguen celebrando todos los años el "pago a la tierra". Para ellos la tierra es una realidad sagrada , conocida como *Pachamama*. Rosalin Gow (1976) ha recogido en la comunidad de Pinchimuro (Quispicanchi) el siguiente mito:

> Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: "Yo soy la Santa Tierra. La que cría, la que amamanta soy. Pacha tierra, Pacha Ñusta, Pacha virgen soy (Por eso desde la creación del mundo merece respeto). A mí ustedes me van a llamar, me van a soplar, para las tres personas: Pacha Tierra, Pacha Ñusta, Pacha Virgen. Ese día yo hablaré. La Santa Tierra no vayan a tocar".
> Así había dicho la Pachamama...
> Debajo de la santa tierra en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra. Pacha Mama y Pacha Ñusta . Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos... Como nuestra madre, nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere, la tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto se alimentan los animales.
> En tiempos antiguos sabía hablar la Pacha Tierra. Existía gente sabía (altomisa), que sabía hablar con los lugares sagrados y con los apus. Dios les había dado una estrella para comunicarse con los apus...
> la tierra siente si se trabaja en día de guardar. Se enoja, reniega muy triste si se trabaja ese día. Por tocarla se resiente. En San Juan y el primero de agosto la tierra toda enferma. En la misma Semana Santa no escucha. ¿Cómo estará Jesucristo? Por eso, se pone sorda...
> La Pachamama sabe parir, las papas pare, las semillas le entregamos y eso pare. Pidiendo a Dios le entregamos la semilla...En agosto vive del primero al seis. Sí recibe despachos. Vino y trago para su ceremonia de

---

la salida del sol, están relacionados con los pobladores de la selva y simbolizan también , a través de la mitología, la procedencia, los antepasados, la otra vida.

Cuando los 'Ukukus' bajan la cruz-el Taytachacha del nevado- y la llevan en procesión junto con los 'Chunchos' al templo, expresan la relación inseparable del Taytacha con las deidades andinas" (1984: 174).

derramar licor, eso quiere la Pachamama... El despacho tiene que contener huiaracoya, sebo, cañihua, incienso, azúcar, feto de vicuña, feto de vizcacha, en lana de vicuña.

Eso ofréceme. Entonces te voy a criar, te voy a dar lo que me pides -dijo la Pachamama - no me vas a olvidar con eso, no vas a creer en los brujos. Conmigo no más vive', diciendo había dicho la Pachamama.

Le ofrecen despacho a la Pachamama por los productos y por los productos y por los animales; para que no se enfermen las crías, para tener buenos productos (Gow y Condori 1976:10-12)

Es importante señalar en este mito, como lo hace Rosalind Gow, que las tres *Pachas* "son todas una sola en *Pachamama*. Simbolizan la unidad del tiempo y del espacio" (1976: 6) y que la tierra tiene tres maneras de ser distintas: durante casi todo el año es activa y principio generador; algunos días del año (por ejemplo, del 1º al 6 de agosto) es pasiva, recibe alimentos en los despachos y castiga si se la trabaja, y una vez al año, durante la Semana Santa, la tierra muere; es un simbolismo de la muerte de Cristo y un tiempo de peligro, porque entonces la tierra no puede controlar a los espíritus malignos o *soq'a* (1976:5). Aunque el mito refleja la visión andina, contiene ya ciertos elementos simbólicos de origen cristiano, como la alusión al sufrimiento de Cristo en Semana Santa, o como la calificación de la tierra como virgen en el sentido de realidad sagrada.

ABYA YALA

También son importantes detalles etnográficos como la enumeración de elementos utilizados en los despachos, la capacidad de los *altomisayoq* para hablar con los apus. Pero sobre todo es importante que la tierra sea considerada como una realidad viva, que se le atribuyan las características de una madre que alimenta y protege y que sea juzgada capaz de comunicación ritual, porque ella, además de tener una realidad física, simboliza una realidad espiritual. Por eso, los quechuas utilizan la palabra *allpa* para referirse a los componentes físico-químicos que constituyen la tierra, y la palabra *pachamama* para referirse a su función de madre sagrada o intermediaria de Dios que alimenta a los hombres. Este conocimiento del campesino quechua sobre la tierra como realidad sagrada no es de tipo científico, sino mítico; no está interesado en conocer las cosas en sí, sino su significado ; no está apoyado en el conocimiento racional y positivo propio de la modernidad que cosifica de algún modo el objeto, sino en el saber tradicional, más emotivo y simbólico, por el que se participa de alguna manera en el objeto. En una palabra, este conocimiento mítico de la tierra permite al campesino hacer otra lectura de la realidad y vivir de alguna manera en lo "realmente real".

No voy a detenerme en la descripción del "pago a la tierra", a pesar de su belleza plástica. Se trata de un rito bastante fijo, aunque hay ciertas variedades locales o propias del especialista religioso (*altomisayo* o simplemente "pago") que lo realiza. Este, durante la noche, en presencia de todos los miembros de la familia extensa que le ha pedido el servicio, va preparando la ofrenda, conocida como "despacho", "alcanzo" o "recado" y constituida por elementos de la realidad agropecuaria andina; luego lo ofrece a la madre tierra y, por último, lo quema o lo entierra, poniendo fin a una ceremonia que ha durado varias horas y donde todos los asistentes no solo han guardado un silencio respetuoso y devoto, sino que han respondido a las plegarias y se han dado mutuamente el perdón. El rito en sí significa un pago, una devolución a la tierra de lo que ella da, dentro de la lógica de la reciprocidad que permea toda la organización campesina. Se ofrece, " porque la tierra tiene hambre", porque la tierra puede castigar" y "para agradecer todo lo que la tierra nos proporciona de parte de Dios", según las motivaciones más importantes que suelen dar los campesinos al ser preguntados.

Sinembargo, queda una pregunta importante para este trabajo sobre el cristianismo andino: ¿el pago a la tierra es ya un rito cristiano o, al menos , cristianizable ? Ese rito de fertilidad que los Quechuas ofrecen desde hace cientos y aun miles de años, es una simple supervivencia de la religión andina o ha sido ya transformado por el contacto del cristianismo? La respuesta es difícil y puede no ser idéntica para todas las regiones o campesinos del Trapecio andino. Para responder la pregunta hay que partir del hecho de la tenaz persistencia del culto a la tierra. Ya Elíade (1954), al explicar el carácter sagrado de la actividad agrícola "porque se realiza sobre el cuerpo de la Tierra Madre, porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación y porque introduce al labrador en un dominio que, en cierto sentido, está bajo la jurisdicción de los muertos" concluye: "la religión de la tierra no muere fácilmente. Una vez consolidada en las estructuras, los milenios pasan sobre ella" (1954: 314 y 239). Efectivamente, el culto a la tierra es preincaico y, a pesar de la transformación religiosa profunda que significó la evangelización y a pesar de las campañas de extirpación de la idolatría del siglo XVII, que se hicieron en gran escala en el arzobispado de Lima y, en menor proporción en las otras diócesis coloniales, sigue vigente en la actualidad entre la mayoría de los Quechuas del Trapecio andino.

Se parte también de la comprobación etnológica de que los ritos, aun permaneciendo bastante inalterados en su forma, pueden ser reinterpretados, adquiriendo significados distintos o, al menos, adicionales. ¿Se han cristianizado los ritos agrarios andinos? Es sabido que el Inca Garcilaso, queriendo liberar al mundo andino de la gran infamia de su época, la idolatría , interpretó el culto a

Dios , que hacía llevar la carga a los que subían el cerro; basó su interpretación en el análisis de la palabra quechua *apachep-ta*, (que es dativo del participio de presente *apachac*, "el que hace llevar"), que los españoles escuchaban cuando los indios llevaban cargas y depositaban su ofrenda en lo cerros. Por su parte, el Papa Juan Pablo II, al dirigirse a los campesinos cusqueños reunidos en Sacsawamán en 1985, les dijo: "vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (*Mama Pacha*) no hacían sino reconocer la bondad de Dios y de su presencia benefactora que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban ", como invitándoles a una reinterpretación cristiana del viejo rito. En cuanto al significado real que tiene el pago a la tierra para los Quechuas actuales, en cierta ocasión, mientras analizaba el significado del rito con un grupo de catequistas campesinos de Puno, me dijo uno de ellos : "La Tierra es como una virgen santa que le dijo a Dios: yo voy a alimentar a tus hijos". Como la expresión virgen santa significa para los Quechuas realidad sagrada, pues utilizan tal expresión para designar a la Virgen María, pero también a María Magdalena o a Santa Ana, de las que se sabe que no eran vírgenes, es indudable que la *Pachamama* es para ellos no una divinidad andina autónoma, sino un símbolo de la providencia de Dios, al cual se le puede rendir culto en la más ortodoxa interpretación de la fe. Sinembargo, no sé cuán extendida esté esta reinterpretación cristiana de la *Pachamama* que hacía aquel catequista puneño, y pienso que muchos la siguen considerando una divinidad andina autónoma, aunque sometida al Dios supremo.

ABYA YALA

La cosmovisión religiosa

Esos indios quechuas, que celebran fielmente las fiestas y los pagos, tienen una cosmovisión religiosa propia, enraizada en las dos tradiciones, la cristiana y la andina. Paso a exponer los elementos de dicha cosmovisión:

- Dios, "santos" e intermediarios andinos: En el panteón andino actual, el lugar más importante lo ocupa Dios, aunque los ritos religiosos más complejos y significativos estén dirigidos a los intermediarios tanto cristianos, que son los "santos" venerados en el propio templo, como andinos, que son la Madre Tierra (*Pachamama*) y los espíritus de los cerros (*Apus* o *Wamanis*). En la práctica , no se da el ateísmo como fenómeno cultural, situación que se repite cuando los Quechuas emigran a la ciudad, según encuestas realizadas en las zonas marginales de Lima; sinembargo, es probable que tal hecho se deba más a que Dios es un personaje clave en una sociedad sacralizada y sin alternativas que a

que Dios sea objeto de una profunda relación personal. Este dios andino, aunque ha creado el mundo y va a dar algún tipo de sanción a los hombres después de su muerte, es ante todo un Dios para el aquí y para el ahora; un dios providente y cercano, que premia y castiga ya en la vida presente. Los Quechuas experimentan la cercanía de Dios, sobre todo en las dificultades y situaciones límite de la vida, en el culto de los grandes santuarios y en los sueños, que llegan a considerarse- "revelaciones". Además, en la tradición oral quechua, de la que tenemos el primer testimonio en Avila (1987), Dios se manifiesta en una fiesta bajo la forma de anciano pobre, y castiga a los que no lo reciben por medio de un diluvio;así se explica el origen de muchas lagunas andinas. Los Quechuas piensan que Dios premia y castiga durante la vida presente, lo cual es fruto de cierta predicación eclesiástica, sirve de mecanismo de control social y, sobre todo, permite una lectura "religiosa" de la historia descubriendo sentidos nuevos en los acontecimientos humanos; pero tal creencia en un Dios castigador puede servir para racionalizar el dolor como castigo, en una cultura marcada por la dominación histórica de los indios por los blancos, aunque la mayoría de los Quechuas no atribuya a Dios la desigualdad socioeconómica.

Algunos Quechuas no identifican fácilmente su Dios con la Santísima Trinidad, aunque hablen de Dios Taya, Dios *Churi* y Dios Espíritu Santo, como luego se verá, y aunque repitan la fórmula trinitaria en su ritos de religión popular y en la liturgia oficial católica.Algunos tampoco identifican totalmente a su Dios con el Jesucristo histórico de los evangelios por la falta de una catequesis adecuada y porque el culto a Jesús está canalizado a través de diferentes imágenes o representaciones de los distintos misterios de la vida, lo que puede hacerles pensar que el Señor de Accha y el de Qoyllur Rit'i, venerados en dos santuarios de la región, son hermanos. Pero la mayoría de los Quechuas, aunque Jesús se les revele más en el "santo" de una determinada advocación que en el "libro" del evangelio, sabe que Jesús es el Hijo de Dios, por más que esta creencia no sea el centro de su espiritualidad.

Esta importancia dada al santo nos conduce al otro tema de este apartado sobre el panteón andino. En segundo lugar están los santos, imágenes que simbolizan los seres sagrados (Jesús, María y los santos canonizados). Como ya dije, para los Quechuas, el santo como mediador ante Dios tiene más importancia que el santo como modelo de vida, pues ellos no conocen la vida real de los santos. Sinembargo, muchos de estos han entrado en la tradición oral andina y funcionan como verdaderos mitos. Son seres que, pese a haber perdido sus contornos históricos de tiempo y espacio, conservan una existencia real, incluso la han aumentado en el proceso de mitificación. Este proceso comienza no raras

veces con una hierofanía, se fortalece con los "milagros" y se nutre de las relaciones sociales múltiples que se establecen entre el santo y los devotos. Efectivamente, el santo como patrono se convierte en símbolo del respectivo pueblo, es ocasión para el establecimiento de muchos lazos de solidaridad entre los miembros del pueblo y en su honor determinados campesinos realizan la costosa empresa de "pasar el cargo".

Junto a los santos cristianos, hay que colocar en el panteón a los intermediarios andinos, que también otorgan favores; para lograr estos favores los campesinos hacen ritos diferentes a los santos, a la *Pachamama*, y a los *Apus* o *Wamanis* . La *Pachamama*, como ya se vio, es el principio de la fertilidad agrícola y proporciona los alimentos necesarios para conservar la vida, pero proporciona también el lugar donde se habita en la vida y donde se descansa en la muerte. La *Pachamama* es un ser bondadoso sin forma concreta, aunque se le considera una mujer vigorosa, a la que hay que ofrecer pagos en el mes de agosto y compartir siempre las bebidas por medio de la *tinka* , que consiste en arrojar un poco de bebida en la tierra antes de beber. Los *Apus* (señores,en quechua) de la zona cusqueña y los *wamanis* de la ayacuchana son los espíritus de los cerros que se yerguen en cada comunidad. Han sido hechos por Dios y deben vigilar y proteger a los campesinos, pueden también castigarlos con enfermedades o con la pérdida del ganado que pasta en los cerros ; por eso, los campesinos deben tenerlos propicios por medio de pagos, hechos sobre todo por el *altomisayoqu* o *altomisa* , que puede dialogar personalmente con los *Apus*. Sobre los *Wamanis* ayacuchanos Arnson tiene descripciones y análisis sugerentes a partir de su material de tradición oral y en la lógica de la búsqueda del pensamiento andino (1987: 115-144).

Hay también otros intermediarios andinos que parecen tener más vigencia en las comunidades más tradicionales.Flores (1984), refiriendose a Q'ero y Lauramarca, enumera la Estrella (el *Apu* protector personal), la *Quya* Ñusta (divinidad femenina, que siempre acompaña a los *Apus*, considerados masculinos, pero que tiene menos importancia y que a veces parece confundirse con la *Pachamama*), la *Mujurumi* (piedra protectora del ganado y otras piedras propiciadoras de la fertilidad de distintas especies), etc. También enumera Flores los distintos espíritus malignos o *Sok'a* (*Sok'a Wayra, Sok'a Machu, Sok'a Paya*, que son espíritus que viven en las cuevas, en las construcciones abandonadas o en las antiguas tumbas, que pueden dañar a las personas haciéndolas adelgazar hasta la muerte). *Ñak'aq* (el Degollador), *Uma Pureq* (espíritus de los muertos, que se aparecen a las personas para asustarlas), *Pukio* (espíritu de los manantiales, que puede hacer daño a los que usan con descuido

los manantiales), *Kuychi* (espíritu del arcoiris, que puede enfermar a los que pasan debajo de él o lo señalan con el dedo), etc (Flores 1984: 261-2654). La información sobre los espíritus malignos que recoge Ansión en Ayacucho (1987: 145-179) no es muy diferente. Nótese de paso que, a pesar de la importancia atribuida por la predicación misionera al demonio y del reconocimiento del mismo por los Quechuas con el nombre del *Supáy*, éste no ha acabado simbolizando todo el espíritu del mal en Cusco ni en Ayacucho

- El cosmos y la historia: Los Quechuas creen que el mundo es obra de Dios, y explican esta creencia a través de los mitos de su tradición oral. Los mitos recogidos por Rosalind Gow (1976) en la comunidad de Pinchimuro permiten dividir la historia en cinco períodos: el tiempo primordial de la creación, el tiempo de la *Ñaupa Machulas*, el tiempo de los incas y la conquista , el tiempo moderno y el tiempo del futuro, descritos también como tiempo de Dios Padre (los dos primeros), tiempo de Dios Hijo (los dos siguientes) y tiempo del Espíritu Santo (el último). Para Gow se trata de cielos que pueden representarse por círculos secantes. Cada ciclo tiene algo en común con el anterior y con el siguiente ; por eso se trata de "una visión de la historia que es a la vez cíclica, en cuanto que una catástrofe clausura un ciclo e inaugura otro, y acumulativa, en cuanto que el ciclo anterior no ha sido destruido sino enterrado, y sigue ejerciendo un influencia poderosa mediante los mitos y el ritual" (1976:20). Muy similar es la concepción del tiempo que encuentran Thomas y Helga Müller (1984b) en la comunidad de Q'ero, y Flores (1984) en la misma comunidad y en la de Lauramarca, con ciertos matices. En mi estudio de Urcos se recogió el mito siguiente en la comunidad de Qoñamuro:

> Dios crea el mundo en tres etapas o eras diferentes.Primero, la era del Padre. Dios crea el mundo en seis días, descansando el día domingo, por lo que ese día no se trabaja. El primer día de la creación todo estaba mezclado, por lo que no se distinguía los ríos, los árboles, la luz, ni la noche. Al ver esto, Dios los separó y puso cada cosa en su lugar.
> La luna no fue creada por Dios, porque siempre existió y en los días de la creación solo la destinó a otro lugar. En un principio Dios crea a unos seres que vivían a la luz de la luna, los machus. Estaban provistos de gran poder, porque hicieron grandes ciudades y fortalezas, y tenían vida larga: ciento cincuenta a doscientos años. Los machus se vestían y hacían sus casas de un modo semejante al tiempo actual, pero no sabían adorar a Dios, ni rezar y vivían como animales. En castigo Dios hizo aparecer tres

soles, derritiendo con su calor las rocas y quemando a los machus y obligándolos a refugiarse en las cuevas, donde viven todavía y de donde salen cuando hay eclipse de luna para bailar con quena y tambor.

En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo , que es el actual, y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero, los qollas, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los qollas fueron pecadores. Segundo, los inkas, que vivieron en la gran ciudad del Cusco. Tenían gran poder y podían hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así; pero no les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los mistis, los inkas se fueron hacia el Taita Paytiti y escaparon hacia los cerros , ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los mistis no pudieron llegar. Por eso viven en las zonas más solitarias e inhóspitas, como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero, los mistics, que son hijos últimos de Dios, los "chanas" de la creación, y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer.

Este mundo va a terminar el año 2000. Por eso habrá muchos signos: las mulas, que nunca parieron, parirán. Habrá volcanes de fuego, viento, piedras y agua. También habrá portentos: hombres con dos cabezas, animales con cinco patas y otras muchas cosas. Aparecerán también los anticristos, que son los hijos de los curas. Se verán estrellas grandes pasar junto a nosotros. Aparecerán los judíos errantes que volarán, pero nunca llegarán a la tierra. Y el Cosipata, cerro de fuego, matará a todos los hombres.

Después de esto, vendrá la tercera etapa, la de la tercera persona, Dios espíritu Santo, y otros seres habitarán la tierra (Marzal 1971: 62-69).

A partir de este mito y de los similares recogidos por Gow (1976), los Müller (1984a) y Flores (1984), pienso que la visión del cosmos y de la historia surandina pueden reducirse a los siguientes puntos:

a) aunque se hable de Dios creador del cielo y de la tierra según la formulación del credo cristiano, se entiende creación no en el sentido más filosófico de hacer el mundo de la nada, sino en el más restringido de poner orden en el mundo, lo cual es especialmente necesario en una historia cíclica cuando termina un mundo por una destrucción ("*pachacuti*") y comienza otro;

b) hay una estrecha vinculación entre el espacio y el tiempo, expresados por el término *kaypacha* , que significa el "aquí" y el "ahora", y que corresponde a un ciclo encerrado en sí mismo y a un espacio de alguna manera permanente. Como observan los Müller en la concepción original andina el tiempo se desarrollaba en ciclos ...a través de los siglos de enfrentamiento con el cristianismo, cuyo concepto del tiempo es lineal y progresivo , del concepto andino ha ido sufriendo una transformación que lo hace representar el tiempo como movimiento en forma espiral " (1984: 165).Para dichos autores "el concepto del desarrollo cíclico del tiempo se basa en las experiencias de un pueblo de agricultores y pastores que está viviendo la experiencia del ciclo en su realidad cotidiana; siembra y cosecha, tiempo de sequía y de lluvia, fecundación y alumbramiento, etc. Y esto, a pesar de la influencia de la cultura occidental" (1984: 165). Aunque el *kaypacha* sea la realidad fundamental, donde residen los hombres y de los espíritus andinos, por influjo del cristianismo se está perfilando cada vez más la imagen del *Hanaqpacha* como residencia de Dios y como lugar a donde llegarán finalmente los hombres buenos, y se está perfilando incluso la imagen del *Ukhupacha* como lugar de castigo definitivo para los malos. Sin embargo, este proceso no ha sido unívoco en las distintas regiones, y en algunas se ha vivido una verdadera involución del cristianismo; de ahí la dificultad para conocer la representatividad que tiene una división tripartita como aparece en la tradición oral del *Qero* que ha sido una de las más estudiadas;

c) otro concepto del orden cósmico andino es el dualismo asimétrico, llamado *yanantin*. Según dicho concepto hay como dos polos, el masculino ("*phaña* ") y el femenino ("*lloq'e* "), el primero es el más fuerte y produce la asimetría. Para los Müller:

> Todo lo que vive: el hombre igual que los animales, los *apus* y sus seres sobrenaturales, los seres animados, y todo lo que está sometido a un ciclo vital, vive con su *yana* , con su compañero (a) de otro sexo. Solamente juntos forman una unidad que es capaz de subsistir. Como dicen los campesinos : también el gusano en la tierra tiene su yana, también el hilado es de dos hilos...
>
> Este concepto de *yanantin* se encuentra tanto en la mitología andina como en sus canciones y textos ceremoniales (p. e,: el *wamichakuy*). Explica también la relación tradicional hombre-mujer, que está, por ejemplo, expresada en el mito de María Angolo y de Mariano Angolo (1984:164)

Una supervivencia de este concepto la encuentra Flores en los cantos para el ganado vacuno o *Ch'uru taki*, en los que aparecen el santo patrono de dicho ganado, San Marcos, y su pareja femenina Santa Marcela (1984: 135);

d) este mito es una versión más del mito de las tres eras de la creación, ya citado por Fuenzalida (1977) en Moya (Huancavilca), en 1965, y del que dicho autor piensa que es un "mito panandino de origen colonial", inspirado probablemente en las ideas del cisterciense Joaquín de Fiore sobre tres edades sucesivas de la historia, gobernadas por las tres personas de la Trinidad, que fueron difundidas por los franciscanos (1977-60); sinembargo, Ansión dice que su material no le permite hacer tal generalización para Ayacucho (1987:183);

e) dicho mito recoge muchos elementos de la cosmovisión e historia andina, tales como la misma concepción de historia no lineal, sino cíclica; la descripción de los *machus* , habitantes del mundo durante la primera edad; la categorización de los tres grandes imperios de la historia peruana (el qolla del Tiawanaco, el inka del Cusco y el misti de Lima); la huida de los Inkas a la utópica tierra sin mal de Paititi, encabezados, en otras versiones del mismo mito, por Inkarri; la ocupación de las punas por los indios, a medida que los Mistis, durante la colonia y después de la independencia, van apoderándose de los valles; la alusión al hambre de los campesinos puneños con motivos de las sequías periódicas; la misma crítica a los curas en un región donde éstos van a desempeñar un papel a veces ambiguo por su vinculación o pertenencia al mundo de los Mistis, etc. Sinembargo, a pesar de su riqueza, el mito tiene ciertos vacíos sobre la cosmovisión andina, como por ejemplo no decir nada de Inkarri.;[4]

---

4 Sobre este punto pueden consultarse los Müller (1984a)y Flores (1984). Este autor analiza varios mitos de Inkarri y hace una interesante comparación entre Jesucristo e Inkarri, sin pretender hacerla extensiva a otras regiones andinas fuera de sus dos comunidades estudiadas. La transcribo porque me parece interesante para el problema del "cristianismo quechua" en las zonas andinas marginales: "Jesucristo no aparece claramente como el Hijo de Dios Padre, sino como un Dios medio independiente y con gran parecido con *Inkarri* . *Inkarri* pertenece al tiempo del Hijo, pero (es) distinto e independiente en su actuar del : *Taytacha* . En la zona de Q'ero aparece como el modelador de la configuración de la tierra. Es el padre de la cultura, de la actividad agrícola y, cuando aparece con su pareja femenina, de las actividades pecuarias; con su honda derriba cerros, aplana la tierra, pone ríos, camina, se sienta y deja sus huellas. A veces actúa solo, otras veces acompañado de una pareja femenina *Qoya* o en competencia con *Qollariy* o *Qollkhapq* . *Inkarri* viene siempre de La Raya, es decir el comienzo del río Vilcanota o Wilkamayu; y camina hacia el Valle del

f) un aspecto importante de este mito es que permite al hombre andino encontrar un sentido religioso a su existencia al saber que Dios crea al mundo y al hombre y gobierna la historia humana. Así el hombre andino se ubica en el universo y no se siente el desconocido habitante de un planeta gobernado por fuerzas desconocidas.Es cierto que, para expresar la acción de Dios, el lenguaje del mito sugiere una acción divina inmediata y manifiesta una visión no solo religiosa sino "sacral", donde hay poco lugar para la autonomía humana; y, así el castigo de los machus, los collas y los inkas, o la impunidad de los mistis a pesar de sus pecados, por ser hijos últimos consentidos de dios, o la grandeza de los inkas que tienen poder "porque Dios así los hizo", son poco explicables para la visión secular de Dios, propia del mundo moderno. Sinembargo , al interpretar estas expresiones no hay que olvidar que el mito tiene su propia semántica, porque no es una formulación unívoca, sino análoga de la realidad.

- Escatología y muerte: Uno de los temas no analizados del último mito es el de la escatología. Se vio en el mismo mito que este mundo va a terminar el año 2000, dato que repiten otras versiones (Müller 1984a: 133).El lenguaje utilizado por el mito (el parto de las mulas, los animales con dos cabezas, la irrupción de los volcanes, etc.) no es otra cosa que la expresión del fin del "cosmos" y la irrupción del "caos"; y muestra ciertos elementos de la escatología cristiana (como los anticristos), que reafirman la naturaleza sincrética de dicho mito.

Si bien en el mundo andino está clara la inminencia del fin, lo que explica el éxito de la predicación de las iglesias escatológicas entre los Quechuas, como se verá en la tercera parte del trabajo, no queda tan clara la aceptación por los Quechuas del cielo y el infierno cristianos, a pesar de haber sido traducidos por las palabras quechuas *hanaqpacha* y *ukhupacha*. Desde luego las escasas encuestas de opiniones religiosas entre los Quechuas dan altos índices de incredulidad en el cielo y, sobre todo, en el infierno . Aunque tal incredulidad

---

Cusco, donde hace proezas como detener el sol para terminar la ciudad, levantar la catedral o jugar en Sacsawamán, poner la María Angola y el reloj; y seguirá su camino creador por el Valle sagrado. Vendrá a Q'ero, donde caminará, descansará, se bañará y terminará entrando en la selva, donde sigue viviendo con su esposa e hijos...

El parecido con Jesucristo va en la línea de sus actos. Ambos son creadores ordenadores; caminan en esta tierra, que es lo mismo que vivir; son perseguidos. Jesús muere, pero resucita y ahora vive en el cielo. Incarri huye de los españoles y curas y se salva en la montaña, donde también está vivo; y ambos tienen como símbolo de su tiempo el sol" (1984: 150-152).

pueda deberse en un cierto porcentaje a razones metodológicas, por la dificultad de hacer adecuadamente la pregunta, me parece completamente cierto que muchos Quechuas no creen en el cielo ni en el infierno cristianos, a pesar de creer en Dios y a pesar de practicar con sinceridad muchos ritos de su cristianismo andino. Esta situación puede explicarse porque la religión prehispánica, aunque aceptaba la supervivencia después de la muerte, no había desarrollado la dimensión de sanción ética como el cristianismo; porque éste quizás no pudo cambiar la escatología andina por la insuficiente evangelización colonial, y porque, aunque la hubiera cambiado, se dio a partir del siglo XX, una verdadera involución religiosa cristiana.

Pese al alto porcentaje de incredulidad, muchos aceptan realmente la escatología cristiana y todos participan de las creencias y ritos fúnebres de la actual cultura quechua. En la mayor parte del Trapecio andino se cree que el ser humano está compuesto de cuerpo, alma y ánimo. Este no es el principio vital en términos aristotélicos sino el principio de la salud, y así abandona el cuerpo en la enfermedad, especialmente en la del susto (en quechua , *macharisqa*), que es más frecuente entre los niños. Aunque cada ser humano tiene un alma, tiene en cambio varios ánimos, y este número en la comunidad de Capacchica (Puno) es de cuatro en los varones y de siete en las mujeres, con lo que quiere expresarse una mayor fortaleza moral de éstas en la vida y en las dificultades. Sinembargo, en Q'ero llaman ánimo a la parte espiritual del ser humano vivo, y alma a esa realidad espiritual una vez que se ha separado del cuerpo por la muerte (Flores19 84: 108).

Una vez que el alma se separa del cuerpo, debe ir a dar cuenta a Dios de sus actos; El camino que tiene que recorrer es estrecho y está cortado por un río, para muchos es el río Jordán , por lo que el alma debe ser ayudada para cruzar el río por un perro que debe ser negro, pues los perros blancos no lo harán para no mancharse; esta creencia explica que en algunos pueblos andinos, cuando muere una persona, sus parientes sacrifiquen el perro del difunto. Sinembargo, a las personas que han cometido pecados muy graves, como el incesto, Dios puede castigarlos haciendo que sus almas anden errantes por la tierra bajo la forma de diferentes animales. En Q'ero el motivo de convertirse en condenado puede ser el pecado sexual, la brujería o la falta de compasión con los más pobres, y la condena es vagar por los glaciales de la cordillera (algunos bajan desde el Ausangate a pedirle perdón al Señor de Qoyllur Rit'i) o por los volcanes y convertirse en mujeres que se comen a los niños o en animales de montar de los demonios" (Flores 1984: 114 y 133).

La muerte es anunciada por distintos presagios. Por ciertos sueños (como

soñar con la caída de un diente), por la intervención de determinados animales (el canto del búho o de la lechuza, el aullido de los perros o el gruñido de los zorros) y por otros signos extraños (la luz que se apaga de repente o las puertas de la casa que se abren y cierran intempestivamente), se presagia la muerte de alguna persona, y en tal presagio parecen converger las tradiciones andina e hispánica y aun ciertos símbolos potencialmente universales (Roheim 1973:647), que se explican mejor con la hipótesis del inconsciente colectivo. Finalmente, se cree que el alma, antes de su partida definitiva al más allá, está merodeando ocho días en torno al cadáver, y que en ese tiempo va a despedirse de los lugares donde estuvo en vida "para recoger sus pasos", o puede manifestarse a sus parientes para asegurar el cumplimiento de determinadas obligaciones, como el pago de las deudas contraídas, creencias que expresan dos formas de reconciliación con el propio universo.

Más tenaces que las creencias en torno a la muerte son los ritos fúnebres. Entre ellos se destacan los siguientes: los objetos simbólicos con que se entierra a los difuntos, dentro de una cierta diferenciación por edad y sexo, para que sean utilizados en la otra vida; el cortejo fúnebre, en el que cada ahijado del muerto lleva un estandarte; la purificación del "mal viento" del cadáver (*qayqa*) por la frotación del cuerpo, especialmente de las criaturas, con ciertas plantas que se arrojan en la tumba abierta; el llanto ceremonial de las mujeres presentes al cerrarse la tumba, para hacer "pasar por el punto crítico de la vida" al muerto; el lavatorio de la ropa del muerto (*pacha t'aqsay*), que se realiza en algún río cercano a la comunidad, de ordinario en el quinto día, y cuya finalidad es poder usar la ropa y purificar al muerto y librar a su deudos de la pena y de las enfermedades; y, finalmente, la colocación de ofrendas de alimentos cuando se celebra una misa de difuntos o el día de difuntos durante la celebración del "alma *punchay* ", para que "las almitas huelan el sabor de las cosas" (Flores 1984: 131).

El grupo religioso

Es el tercer elemento del patrón religioso quechua. Aunque la gran mayoría de los Quechuas surandinos peruanos se consideran parte de la Iglesia católica, su sentido de pertenencia, sus especialistas y sus valores son, como los demás elementos del patrón religioso , resultado de la reinterpretación sincrética que produjo el cristianismo andino, como se verá en la segunda parte. Paso a exponer cada punto:

- Comunidad eclesial y comunidad cultural: Independientemente del vínculo misterioso como "cuerpo de Cristo" que tienen todos los Quechuas bautizados en la Iglesia, su sentido de pertenencia sico-social se da como parte de su cultura y de sus mecanismos de socialización. A pesar del tenaz proselitismo de las nuevas Iglesias, todavía la mayoría es católica por las mismas razones por las que es quechua. Esto explica que la conversión de los Quechuas a las denominaciones evangélicas signifique no solo un cambio religioso, sino también una ruptura con el propio mundo cultural. Este sentido de pertenencia a la Iglesia no se refiere a la comunidad católica mundial, de la que no se tiene experiencia directa,[5] ni siquiera a la comunidad parroquial representada por el cura o padre de la parroquia a que se pertenece, ante la que los Quechuas se sienten clientes que solicitan determinados servicios (bautismos , misas, bendiciones , etc.). Dicho sentido de pertenencia se refiere a la propia comunidad local en cuanto comunidad de culto, porque a ese nivel los campesinos quechuas constituyen un verdadero grupo religioso, con normas y valores compartidos y con interacción en la realización de los ritos comunes.

La puerta de ingreso en la comunidad religioso-cultural es el bautismo, que por eso es un rito de paso o transición en la vida. Se bautiza a los niños en los primeros meses de la vida "para ser cristianos" y "para ser gente y no *chunchos* de las montañas " (salvajes de la selva). El bautismo ha llegado a convertirse en un postulado de la cultura quechua. Para asegurarlo parecen funcionar ciertos mecanismos en el inconsciente colectivo, por ejemplo, la creencia en el rayo que

ABYA YALA

5 No sé qué significó para los Quechuas la venida de Juan Pablo II a Cusco en 1985, cuando ellos le hicieron un gran recibimiento en el imponente marco de Sacsaywaman. Desde luego, la gran mayoría de ellos no tenía la perspicacia de Guamán Poma de Ayala, quien en su crónica exigía la presencia de un nuncio en el Perú, que pudiera informar directamente al papa con independencia del rey, quien nunca quiso aceptar la existencia de otro nuncio que el de Madrid (Guamán Poma 1987: 1068). Pero quizás tampoco compartían el sincretismo de ciertos informantes de Q'ero, que cita Flores (1984 "Santo -papa- roma es el *apu* de las papas y del maíz; allí se recostó el *Taytacha* : desde el comienzo del mundo es *apu* . Tiene vida ese ritual, Allí hablan los obispos sobre lo que Dios ha escrito. Está lejos, más allá de Arequipa" (1984:219). A pesar de la reelaboración sincrética por la similitud de la palabra quechua papa (tubérculo) y de la palabra española Papa (sumo pontífice), que convierten el lejano *apu* en protector de plantas vitales, se conserva un rasgo de la primera catequesis del papel del Papa y los obispos, reunidos para proponer a la Iglesia el contenido de la revelación divina.

persigue a los niños no bautizados y, si mueren así, se convierten en "duendes" y no pueden ver a dios, porque , al llegar a la puerta del cielo , "no encuentran la soga de la campana " para llamar y entrar. El bautismo es ocasión para establecer uno de los compadrazgos más importantes dentro de amplio sistema de parentesco ritual; Tal compadrazgo, aunque se refiere sobre todo a los dos padrinos elegidos, se extiende también en cierto modo a todas las personas que asisten a la ceremonia; y por eso la madre del niño no suele asistir pues se convertiría en comadre del marido y, por el tabú del incesto, no podría llevar una vida sexual normal; sinembargo, se aduce como explicación del hecho que "el asistir trae mala suerte".

Si el bautismo es un sacramento plenamente aceptado entre los Quechuas, no ocurre lo mismo con los demás. La confesión es poco practicada en la actualidad, a pesar de su arraigo en el mundo andino prehispánico, en el que había una confesión oral ante los especialistas y que era parte importante de los tradicionales ayunos en honor de las Wakas, y a pesar de la institucionalización, durante el período colonial, de la confesión cuaresmal por padrón, que confirman muchos documentos eclesiásticos, como por ejemplo los informes de los ciento treinta y siete curas del Obispado de Cusco en 1689, que ha publicado Villanueva (1982). Tampoco la comunión es recibida habitualmente, ni siquiera con motivo de la Pascua, aunque muchos Quechuas comulgan cuando concurren en peregrinación a ciertos santuarios, como el del Señor de Huanca.

La cultura quechua tiene su propia ética, en la que aparecen los grandes principios universales impresos en el corazón del hombre, redefinidos desde la herencia andina ancestral y, en parte también, desde la primera catequesis de los misioneros. En general, puede afirmarse que el comportamiento ético de los Quechuas, por constituir una sociedad basada en el principio de reciprocidad y en las relaciones cara a cara , en un ambiente general de pobreza y de esfuerzo por asegurar la supervivencia, es bastante bueno. Juzgada esta bondad no solo desde los valores de su cultura, sino también desde los valores humanos universales, y aun desde el evangelio, se consideran los mayores pecados el incesto , definido como la relación sexual entre parientes no solo consanguíneos o afines, sino también espirituales, como los compadres, y los tres señalados en el clásico "decálogo" incaico : *ama suwa , ama llulla, ama quilla* (no robes, no mientas , no seas ocioso). Ansión (1986) observa acertadamente que tales pecados atentan contra los cuatro principios básicos de la ética social andina:.

Estos cuatro pecados señalan cuatro aspectos de la falta de reciprocidad en las relaciones sociales:-el robo, es la falta de reciprocidad en el intercambio de bienes; -la mentira, es la falta de reciprocidad en el intercambio de información;-la ociosidad es la falta de reciprocidad en el intercambio de fuerza de trabajo; -el incesto, es la falta de reciprocidad en el intercambio de los hijos e hijas para el matrimonio. Estos cuatro niveles de reciprocidad son fundamentales para la organización social andina (1986:161).

Desafortunadamente no se dispone todavía de buenos trabajos monográficos sobre valores y pecados del mundo quechua, como ya se tienen sobre sus ritos o su formas de organización religiosa.

Pasando ya al último sacramento, el matrimonio católico o *casarakuy* está bastante generalizado entre los campesinos quechuas. Sin embargo , la casi totalidad de las parejas inician su vida marital por una especie de matrimonio previo de origen andino llamado *servinakuy* (palabra castellana quechuizada que significa servicios mutuos). Este se comienza, a una edad bastante temprana, por una ceremonia conocida como *warmipalabrakuy* (apalabrar a la mujer), en la que los padres de ella hacen entrega formal de su hija al joven solicitante y a sus padres; pero en muchos casos el varón simplemente "rapta" a la joven, con la que no ha mantenido un largo noviazgo en el sentido occidental. El *servinakuy* no debe considerado como "matrimonio de prueba", expresión muy generalizada en cierta literatura de divulgación, sino como primera etapa socialmente admitida de un matrimonio concebido como proceso y en le que la voluntad de permanencia y las obligaciones mutuas son cada vez más sagradas. Desde el comienzo de su vida marital la pareja tiene el deseo de constituir un matrimonio definitivo, aunque sabe que el compromiso asumido en el *servinakuy* es menos sagrado que el asumido en el *casarakuy* , y por eso aquél puede deshacerse por un motivo grave (incomprensión de la pareja o, aunque no necesariamente el que no puedan tener hijos), mientras que el *casarakuy* es considerado indisoluble.

- Especialistas cristianos y andinos: Si el cristianismo quechua tiene, como se vio en el primer apartado un doble sistema ritual, aunque se perciba como integrado, tiene que tener dos tipos de especialistas: el sacerdote católico y el sacerdote andino, conocido con le nombre genérico de "pago" y el específico de cada una de las funciones que desempeña. Los Quechuas siguen aceptando al sacerdote católico por el papel que desempeña en la Iglesia, aunque ya no esté físicamente presente en cada pueblo, como ocurrió hasta principios de siglo. Pero

tal aceptación tiene cierta ambigüedad: por una parte, se le respeta por su papel de hombre del rito en un mundo tan sacralizado y por su historia de servicios en la educación, en la beneficencia y aun en cierta defensa de los Quechuas frente al mundo blanco dominante; por otra parte, se desconfía de él, porque no se valora o no se cree en le cumplimiento de su celibato, porque no se cree en él, por su origen o su formación en la cultura mestiza dominante y porque muchos sacerdotes han estado de parte del mundo dominante e incluso implicados en ciertas formas de explotación de los Quechuas. A partir de la renovación eclesial de la segunda parte de este siglo, que tiene su expresión en el Vaticano II y en la Conferencia Episcopal de Medellín, puede hablarse de dos clases de sacerdotes católicos: uno más tradicional, en su casi totalidad peruano de nacimiento , que pertenece a las más antiguas diócesis coloniales o republicanas, y al que se le aplican casi todos los rasgos enumerados; y otro más moderno, en su mayoría extranjero, que pertenece a las "prelaturas" desmembradas de las diócesis y confiadas a institutos religiosos, con gran inquietud pastoral y social , pero con bastante inestabilidad de permanencia en la zona, y al que se le aplican en menos escala los rasgos señalados.

Aunque exista un sacerdocio andino con múltiples funciones rituales, sus miembros no constituyen una verdadera organización religiosa quechua , y por eso no se puede hablar de una Iglesia andina paralela.El más importante de tales especialistas quechuas es el *altomisayoq*, el hombre del que se dice que ha sido agarrado por un rayo y que es poseedor de la piedra misteriosa, similar al ara de los altares católicos, por lo que puede dialogar personalmente con los *Apus* y desempeñar la mayoría de las funciones rituales de la religión andina , tales como la ejercida por los *walog* adivino, *hampeq* curandero, etc. Parecen estar excluidas las del *aik*, brujo, a quien se le atribuyen poderes maléficos y que cumple la función social de canalizar las venganzas de los enemigos.

3. La formación histórica del cristianismo quechua

No se ha hecho todavía una historia de la cristianización del Trapecio andino. Mi libro **La transformación religiosa peruana** (1983), que por la amplitud de la información recogida y por el énfasis en el proceso cultural de formación de nuevas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas a partir de las raíces andina y cristiana, sigue siendo la obra más ambiciosa sobre cristianización peruana, se refiere a todo el país y no exclusivamente al Trapecio andino. Sinembargo, creo que lo que se dice de todo el país puede aplicarse a la región estudiada. Pero hay que tener presente que esta , por haber sido el núcleo

del viejo Tawantinsuyu y, en consecuencia, uno de los reductos de la cultura quechua, uno de cuyos indicadores es que el quechua sigue siendo allí la lengua materna de la gran mayoría de la población, debió ofrecer mayor resistencia a la evangelización.

Pienso que en la evangelización peruana pueden señalarse, desde el punto de vista de los resultados obtenidos, cuatro períodos: constitutivo, de consolidación, de involución y de renovación.

1. El período *constitutivo* se extiende desde la celebración del I Concilio Limense en 1551 hasta la terminación de las grandes campañas de extirpación de la idolatría hacia 1660. Incluye una primera etapa de cristianización intensiva, centrada en el cuarto de siglo del episcopado de Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606), y en especial de la celebración del Tercer Concilio Limense (1582-1583), el más significativo para la modelación religiosa peruana y que ordenó la edición trilingüe del catecismo sermonario y confesionario; una segunda etapa de desarraigo de la religión andina persistente (campañas de "extirpación de las idolatrías"), a raíz de los descubrimientos del cura cusqueño Francisco de Avila en su parroquia de Huarochirí; tales campañas sirvieron no solo para erradicar muchas prácticas de la religión popular andina, sino también para lograr un mayor conocimiento de dicha religión popular (Arriaga 1621, Avila 1646-1648), Avendaño 1640 y Villagómez 1649. Así la Iglesia, ya plenamente establecida y organizada, contará con buenas síntesis sobre la religión andina y con sermonarios más adaptados pastoralmente que el de 1584 y promoverá una evangelización más profunda de los indios.

2. El período de *consolidación* se inicia hacia 1660 y termina unos dos siglos después. A partir de 1660 la población indígena que en poco más de 130 años había sufrido el despojo de la religión oficial incaica, la cual cayó casi al mismo tiempo que el Tawantinsuyu por la estrecha vinculación que tenía con el mismo, y de la religión popular andina en las "campañas de extirpación" y que había sido sometida a una evangelización bastante compulsiva sentida en la recepción del bautismo, puede hacer al fin su propio inventario religioso en el seno de la sociedad colonial y adopta una cosmovisión y un talante religioso característico, que "cristalizan" a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y permanecen bastante inalterados hasta mediados del siglo XIX. Así los indios terminan por aceptar el catolicismo , pero haciendo una serie de reinterpretaciones desde la matriz cultural indígena, y conservando muchos elementos religiosos autóctonos. Es la tesis de mi extensa obra ya citada (1983):

Tal transformación se da en la población del Tawantinsuyu como conjunto, aunque no del mismo modo ni en todas y cada una de las etica costeñas y serranas, por la aceptación de un conjunto de creencias, ritos formas de organización y normas étnicas de origen cristiano, sin que por ello muchos indios, sobre todo de la región surandina, hayan dejado de conservar y aun integrar elementos de su viejo sistema religioso andino para formar un sistema más o menos sincrético...

Pero , de cualquier manera, juzgo que el cristianismo indígena no es una simple máscara, ni que la vieja religión andina sigue viva debajo.

También juzgo que no siguen intactas unas 'categorías de pensamiento andino', sobre las cuales se ha impuesto un nuevo sistema categorial, porque los sistemas categoriales se modifican al mismo tipo que se dan cambios culturales profundos , como el que se dio en la región del Tawantinsuyu (1983:439-440).

3. El período de *involución* comprende la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX. Es consecuencia, más que del impacto de la "modernidad" que llegará de modo limitado y solo a ciertos sectores de las ciudades, de la paulatina disminución del clero. Los [illegible] sacerdotes que tenía el país en la época de la independencia para atender pastoralmente a una población de unos dos millones de habitantes, disminuye absoluta, y sobre todo relativamente al crecimiento de la población peruana, hasta el punto que hacia 1950 hay que recurrir a la ayuda del clero extranjero, y, aun así, no es posible cubrir todas las parroquias , especialmente en la región andina. A lo largo de este siglo, en muchas regiones del país, y sobre todo en el campo, desaparecen ciertas prácticas cristianas establecidas desde el período colonial y la religión católica se reduce, cada vez más, a las fiestas patronales y a los ritos de transición (bautismo, matrimonio y ritos fúnebres), administrados por sacerdotes que hacen ocasionales visitas a las comunidades desde las ciudades o pueblos mayores donde ellos residen.

4. El período de *renovación* abarca los años transcurridos desde 1950 hasta la actualidad. Se caracteriza por una serie de innovaciones en la catequesis y en el amplio campo de la promoción humana como consecuencia de la llegada de clero con una nueva mentalidad y de la creación de "prelaturas" o nuevas circunscripciones eclesiásticas en las regiones más abandonadas de las antiguas diócesis. A esto se une en seguida el "aggiornamiento" eclesial, promovido por el Concilio Vaticano II y por su aplicación latinoamericana en las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979). Sinembargo, no hay que olvidar

que si se da una renovación pastoral indiscutible por los métodos y planteamientos, con aspectos tan interesantes como el nacimiento de una de las versiones de la teología de la liberación, la atención pastoral ordinaria de la actual sociedad peruana, mucho más involucrada en la modernidad, más pluralista y muy acosada por el proselitismo de las nuevas Iglesias y sectas, sigue siendo bastante deficiente y no ha podido resolverse el antiguo problema de autosuficiencia de clero propio, pues, según el ultimo Directorio Eclesiástico del Peru (1987), la Iglesia, para una población de casi 21 millones de peruanos, cuenta con unos dos mil trescientos sacerdotes, de los que más de la mitad han nacido en el extranjero.

Dentro de este panorama histórico global, pienso que es posible analizar la formación del cristianismo quechua a partir de la religión católica que trajeron los misioneros y de la religión andina que existía en la Sierra sur-peruana. Cuando dos religiones se ponen en contacto pueden ocurrir en teoría tres cosas: que se confundan en una nueva, produciendo una síntesis; que se superpongan y mantengan su propia identidad, produciendo una simple yuxtaposición; que se integren en una nueva, donde es posible señalar la procedencia de cada componente, produciendo algún tipo de sincretismo En la práctica, el proceso más frecuente es el tercero, y puede definirse como la formación, a partir de dos religiones que se ponen en contacto, de una nueva religión, que es resultado de la interacción dialéctica de los elementos (creencias, ritos, formas de organización y normas éticas) de las dos religiones originales, por la cual interacción dichos elementos persisten en la nueva religión, desaparecen por completo, se sintetizan con los similares de la otra religión o se reinterpretan por un cambio de significados . Es evidente que en la evangelización surandina se dio un verdadero sincretismo, lo que no prejuzga el valor del cristianismo quechua surandino como mediación "en espíritu y en verdad" (Jn 4, 23) para llegar al Padre . Paso a analizar los elementos de origen cristiano y los de origen andino, sin olvidar que unos y otros persisten, desaparecen, se sintetizan y se reinterpretan en el contexto espacial y temporal. Naturalmente no puedo extenderme mucho, y así me remito a los pormenorizados análisis que hago en mi obra ya citada (1983):

Los elementos de origen cristiano

Entre sus creencias, los Quechuas surandinos han acabado aceptando plenamente a Dios, a los Santos y al demonio. Se aceptó el Dios cristiano, no tanto porque su concepto equivalía el Dios creador andino, cuya existencia

defendían varios cronistas (Acosta 1588 y Cobo 1653, por ejemplo) ni porque se predicó esa equivalencia, como se ve en el difundido sermonario de Avendaño (1649), cuanto debido a que la catequesis y los ritos cristianos, especialmente las oraciones más divulgadas, la misa y los sacramentos, estaban tan centradas en dicha creencia, ésta no pudo menos que ser aceptada. Esto lo confirma la moderna etnografía, incluso en comunidades quechuas bastante marginales (Flores 1984), aunque ese Dios creador no sea objeto de un culto sistemático, como no suele serlo nunca el Dios supremo de las religiones populares.

Se aceptó también a los intermediarios cristianos, que se representaban por medio de imágenes o santos, tales como Jesucristo y la Virgen María en sus distintas advocaciones y los santos del cielo, por las siguientes razones.Primero, por la importancia que tenía el culto a los santos en una Iglesia que acaba de defender en el Concilio de Trento contra los protestantes la legitimidad de los santos como "símbolos" y como "mediadores". Segundo, porque los santos correspondían a la categoría religiosa quechua de las *Wakas*, que otorgaban favores a cambio de prestaciones cultuales, y que tenían bienes y especialistas para el propio culto. Cuando los misioneros introdujeron el culto a los santos, fundando cofradías con tierras y ganados para ello, fueron reemplazando el culto de la mayoría de las *Wakas* por sus sustitutos funcionales. Tercero, el culto de los santos se aceptó porque muchos Quechuas acabaron advirtiendo que sus súplicas eran escuchadas por las imágenes, y algunos hasta fueron testigos de "hierofanías" y de "milagros", atribuidos a determinadas imágenes.

Esto ocurría no solo con los titulares de los grandes santuarios, centro de peregrinaciones de carácter regional (el Señor de Huanca y la Virgen de Cocharcas son dos casos típicos), sino también con imágenes veneradas en pueblos casi desconocidos. Tal es el caso de la Imaculada Concepción de Anan Cusi en la doctrina de Acoria, prov. de Angaraes (Huancavelica), que en 1687 se "trasladó milagrosamente" en tres ocasiones desde el altar del viejo templo, casi destruido por un terremoto, a distintos sitios, lo cual produjo una enorme conmoción entre los Quechuas, como se narra en un detallado proceso que se conserva en el obispado de Ayacucho. Uno de los testigos, el sacristán Marcos Cóndor, cuenta el primer traslado, ocurrido en un noche de agosto, cuando se produjo un nuevo temblor, por lo que varios vecinos con sus familias se refugiaron en la ramada, que había servido de capilla provisional a raíz del primer terremoto. Su declaración en quechua, traducida por los intérpretes del proceso, dice:

Todos se pusieron a rezar (el alabado) y a pedir misericordia a Dios y, por estar sin luz y la noche oscura y estar lloviendo determinaron pasar la noche hasta que amaneciese. Y estando todos callados oyeron un ruido tan grande como temblor y sonido de campanillas y cascabeles, con que quedaron todos más medrosos y como asonsados, que no acertaron a hablar de miedo. Y habiendo cesado el ruido , dijeron unos a otros: 'Quizás Dios nos quiere castigar como a los de Pallalla, enterrándonos debajo de estos cerros' y 'para que Dios tenga misericordia de nosotros, hagamos actos de contrición y penitencia'.

Y con efecto se azotaron... pidiendo a Dios a voces misericordia y perdón de sus culpas. Y después de ahí a gran rato, dijo a este declarante Mateo Quispe fuese a traer luz, y con efecto la trajo...Y llevándola para ponerla en la peana de la cruz, vio este declarante y todos los demás que con él estaban, la imagen de la Concepción de María Santísima, que estaba parada al lado derecho de la cruz, con su guirnalda de flores de mano y su manto. Y preguntaron todos a este declarante que quién había traído la Virgen, porque la habían dejado a prima noche en la iglesia caída dentro de su nicho y este declarante les respondió diciendo que no sabía.... (Marzal 1983: 205-206).

No es posible analizar el largo proceso que refleja, por otra parte, un cristianismo plenamente vigente, pero es indudable que los santos acaban aceptándose entre los Quechuas no solo porque resultan "funcionales", sino porque son "numinosos'.

En cuanto al demonio, como los misioneros explicaban el mal por la presencia del demonio en el mundo y le pusieron el nombre de *Zupay* , palabra que en el primer diccionario quechua de Fr. Domingo de Santo Tomás (1560) significaba espíritu malo o bueno, los Quechuas acabaron aceptándolo como espíritu del mal, sin por eso destronar a otros espíritus malignos de su panteón, como ya se vio en la primera parte.

Si de las creencias de origen cristiano se pasa a los ritos, el más aceptado fue sin duda la fiesta patronal. No solo porque los santos habían sido aceptados, como ya se vio, sino porque la fiesta misma se convirtió en un catalizador de la sociedad quechua colonial. Aunque los misioneros establecían las fiestas para asegurar "momentos fuertes" en la vida ritual de los cristianos y poder celebrar los misterios de la vida de Jesús y los grandes santos del calendario cristiano, como las fiestas llegaron en el momento en que estaba surgiendo la sociedad

quechua colonial, se convirtieron en un crisol. Efectivamente, se dio una extraña convergencia de intereses ante las fiestas: funcionarios coloniales, que trataban de estabilizar los pueblos-reducciones para controlar la población, y los mismos Quechuas, que deseaban restaurar su mundo religioso ante la desaparición de muchas *Wakas* y restablecer su solidaridad social ante la desorganización de sus ayllus. Por eso las fiestas comenzaron a cumplir enseguida funciones sociales importantes, y esa ha sido una de las razones de su persistencia, aunque en muchas partes haya desaparecido el interés de los eclesiásticos, que dejaron de creer en las posibilidades pastorales de las fiestas.

Otro rito plenamente aceptado es el bautismo. Parece que, al comenzar el siglo XVII, la gran mayoría de la población del Tawantinsuyu había sido bautizada (Armas 1953:266). Lo cual se debía no solo a la estricta interpretación del viejo axioma "Extra Eclesiam nulla salus" por parte de los misioneros, sino a que, en los primeros años de la conquista, los encomenderos vieron en el bautismo una forma de legitimación; y los indios, un costo social que había que asumir. Poco a poco debieron ir cambiando las cosas, en lo que sin duda influyó la actitud de la jerarquía, que ya en el II Concilio de Lima de 1567 ordenaba no bautizar a los adultos antes de instruirlos durante un mes entero y no bautizar a los niños sin el consentimiento de sus padres (constituciones 29 y 27 de indios). Esta aceptación del primer sacramento católico, que llega a convertirlo en una especie de postulado de la cultura andina, no excluía ciertas reinterpretaciones desde dicha cultura, que se verán más adelante.

Los otros sacramentos tuvieron menor aceptación en los indios, aunque debieron recibirlos con la misma regularidad que los españoles durante el período que he llamado de consolidación. La confesión y la eucaristía, una vez que el Segundo Concilio de Lima superó la desconfianza inicial de dar la comunión a los indios por dudar de su capacidad, se recibieron con regularidad durante la Pascua. El orden sacerdotal no se administró a los indios, sino excepcionalmente; y el matrimonio fue plenamente aceptado, aunque persistió el *servinakuy* andino como matrimonio previo.

Si los sacramentos tuvieron ciertas dificultades para ser aceptados, no sucedió lo mismo con los sacramentales. Algunas razones de este hecho: su gran diversidad permitía responder mejor a las necesidades religiosas de los indios, que vivían un mundo sacralizado y lleno de inseguridades; los españoles, en general tenían también mucha fe en los sacramentales, como se desprende del testimonio de Santa Teresa de Avila, que cuenta en su autobiografía que los demonios huían del agua bendita "para no tornar...Debe ser grande la virtud del agua bendita. Para mí es particular y muy conocida consolación que siente mi

alma cuando la tomo" (1977: 188); los sacerdotes creían también en la eficacia del agua bendita y demás sacramentales, y aun los consideraban un instrumento pastoral más propio de los "pobres indios", fuera de las ventajas económicas que su administración les proporcionaba. Por todo esto, creo que los sacramentales fueron plenamente aceptados entre los Quechuas, e incluso, relativamente tuvieron mayor importancia cuando la disminución de sacerdotes, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, hizo más difícil la recepción de los sacramentos.

Finalmente, si de los ritos de origen cristiano se pasa a las formas de organización, los Quechuas acaban aceptando al sacerdote católico y a las cofradías. La aceptación del sacerdote por los indios estuvo marcada por su propia exclusión del sacerdocio. Es sabido que el II Concilio de Lima decide que los indios no se ordenen de ningún orden de la Iglesia , ni vistan algún ornamento, aunque sea para cantar la epístola" (Constitución 74 de los indios). Sobre los mestizos, en cambio, no se dio ninguna prohibición, e inicialmente se les ordenó, como consta por ejemplo del jesuita Blas Valera; pero en 1578 Felipe II mandó a los obispos no ordenar mestizos hasta nuevo aviso, lo que fue causa de la bella carta que un grupo de mestizos envió al Papa en 1583. En ella ponderaban las ventajas que tenían para ejercer el sacerdocio (conocimiento de quechua, permanencia en la tierra, etc.) y se preguntaban: "si los españoles tienen sus sacerdotes españoles y los franceses sus sacerdotes franceses... ¿por qué los indios no pueden tener sacerdotes mestizos?" (Marzal 1983:322). Sinembargo, durante la mayor parte de la colonia el clero fue casi exclusivamente criollo por haber abundantes vocaciones en el grupo dominante y porque se mantuvo desconfianza a los indios por considerarlos "cristianos nuevos" A pesar de todo, dicho sacerdote criollo fue aceptado por los Quechuas por ser el ministro de unos ritos que ellos habían acabado por incorporar a su mundo religioso (el bautismo, la fiesta, los sacramentales, etc) y por su presencia continua en el mundo indígena, en el que ejerció también una acción fiscalizadora en lo social, de acuerdo a las ordenanzas toledanas. Esta necesidad de sacerdote, a pesar de pertenecer al mundo dominante y de estar envuelto a veces en la misma explotación colonial, es lo que explica esa "cercanía distante", con que el cura es percibido por los Quechuas.

En cuanto a las cofradías, estas se impusieron pronto como una expresión más del catolicismo trasplantado. Aquí también hubo una convergencia de intereses. Si para muchos sacerdotes eran un excelente instrumento pastoral para fomentar el culto de las imágenes, la recepción de los sacramentos, y la ayuda mutua y la beneficencia, para los Quechuas eran una manera de rehacer las solidaridades rotas pues los "ayllus logran revitalizarce funcionando como cofradías" (Celestino y Meyers 1981: 127).

Después de analizar los aportes del catolicismo a la religión quechua actual, hay que analizar los de la religión quechua prehispánica. Desafortunadamente la conocemos sobre todo a través de los cronistas que, como hombres de su tiempo, escribieron desde sus categorías hispanas y teológicas, lo que exige con frecuencia una delicada hermenéutica. Si se compara la religión andina de los cronistas con la quechua actual se llega a la conclusión de que hay muchos elementos andinos persistentes y ciertos elementos cristianos reinterpretados desde la matriz religiosa andina.

Entre los primeros destaca el culto a la *Pachamama* y a los *Apus*. Este culto se ha mantenido no solo porque responde a la visión sacral vigente en la cultura andina, sino porque los misioneros no ofrecieron una verdadera alternativa para apoyar ritualmente la actividad agrícola y ganadera de los Quechuas, a pesar de los abundantes ritos de bendición del catolicismo popular español. Además, como tales ritos agrarios en honor de la *Pachamama* y de los *Apus* estaban tan vinculados a la vida ordinaria de los campesinos y se celebraban solo en el grupo familiar, no les fue difícil a los Quechuas ocultarlos de la posible fiscalización de sus curas.

También persisten muchos ritos curativos autóctonos, porque la medicina española no siempre podía considerarse mejor alternativa que la medicina indígena (y en algunos casos era claramente inferior), además resultaba para los Quechuas desconocida y mucho más cara. En este punto, la actitud de la jerarquía fue más tolerante; mientras que el III Concilio de Lima de 1583 ordenaba que los "hechiceros, confesores, adivinos ...(se) encierrren en un lugar apartado de los demás" para examinarlos e instruirlos (constitución 37 de los indios), en cambio ordenaba que "a los médicos empíricos y de experiencia que suelen curar entre los indios, no se les impida usar, pero de suerte que sean primero examinados por el diocesano si curan con palabras y ceremonias supersticiosas y, quitando esto, podrán curar con las medicinas de hierbas y raíces ... dándoseles facultad por escrito" (constitución 110 de los indios).

Finalmente, persiste mucho la tradición oral aunque no conserve su originalidad autóctona, sino que sufra una serie de transformaciones, como ocurre con toda tradición oral. Un par de ejemplos. En la tradición oral sobre Huarochirí, que recogió Francisco de Avila (1987), hay cinco mitos bastante similares que hablan de un ser divino que se presenta a una fiesta en forma de pobre y, al no ser acogido por los participantes con la sola excepción de una mujer, castiga a los culpables con un diluvio (1987: 121-125) Tal mito se sigue

narrando en muchos pueblos surandinos para explicar el origen de las lagunas. En la tradición oral recogida por José de Arriaga (1621) durante las visitas de la extirpación de la idolatría de la Sierra central, se dice que "las almas de los que mueren van a una tierra llamada Ipamarca...; dicen que antes de llegar hay un gran río, que han de pasar... unos perros negros, y en algunas partes los criaban y tenían de propósito con esa supersticiosa aprehensión y se mataron todos" (1968: 220); tal mito se conserva en la actualidad, como se vio en la primera parte.

Pero, si algunos de los ritos y mitos de la religión quechua persistentemente han recibido elementos cristianos (como ocurre, por ejemplo, con el rito a la *Pachamama*, donde el pago tiene una cruz o recita determinadas oraciones cristianas; o con el mito del río que deben atravesar los muertos, que en ciertas comunidades es el río Jordán), los ritos cristianos aceptados han recibido elementos andinos, llegándose a veces a una verdadera reinterpretación de dichos ritos cristianos. Es sabido que la reinterpretación es un proceso por el cual los préstamos culturales son re-definidos, asumiendo significados distintos o adicionales desde la matriz de la cultura receptora. Dicha cultura descencadena tal redefinición del préstamo, no solo para conservar la propia identidad en los casos de aculturación compulsiva , sino también para hacer comprensible el préstamo en el nuevo universo cultural que lo recibe.

El bautismo cristiano, plenamente aceptado por los Quechuas, es reinterpretado tanto en su significado como en su organización. Cuando los Quechuas lleva a bautizar a sus hijos, pretenden hacerlos cristianos y, además que el rayo no los agarre, o que, en caso de que mueran, no se conviertan en duendes; y cuando buscan padrinos del rito, no quieren tanto un nuevo padre espiritual que asegure la educación cristiana del nuevo bautizado en caso de que falten sus padres, como exige la Iglesia, cuanto el apoyo social y económico del compadre, tan institucionalizado en la sociedad quechua, en la que la conquista había roto las viejas solidaridades basadas en el parentesco, y la evangelización ofreció las nuevas solidaridades parentales del compadrazgo.

El matrimonio católico *casarakuy* también ha sido aceptado por los Quechuas, pero lo han convertido en la etapa definitiva de un matrimonio concebido como proceso, en donde el compromiso mutuo y la voluntad de permanencia son cada vez más sagrados; antes del *casarakuy* la pareja vive en *servinakuy* , que no es una simple prueba sino una primera etapa del único matrimonio definitivo. No es tan claro cómo se produjo este hecho. Pero que el servinaruy era el único matrimonio existente en el mundo quechua antes del Tawantinsuyo, y consistía en la unión monógoma y estable, precedida de un rito similar al actual prematrimonial y se permitía la ruptura del vínculo y una nueva

unión en determinadas circunstancias. Con la conquista incaica la unión se convirtió en indisoluble por una ceremonia que presidía algún funcionario estatal, ceremonia que fue sustituida después de la conquista española por el sacramento católico también indisoluble y de naturaleza más religiosa. A partir de la independencia se estableció también el matrimonio civil, aceptado por los Quechuas de modo creciente, aunque sin convertirse en alternativa del *servinakuy* ni del *casarakuy* .

4. La transformación del cristianismo quechua en la ciudad

Como ya lo indiqué la religión campesina quechua se hará más comprensible si se analiza cómo se transforma en la gran ciudad. Muchos campesinos del Trapecio andino, empujados por la pobreza crónica de sus tierras agrícolas, por los periódicos desastres naturales y, en los últimos años, por el terrorismo, tienen que emigrar a la ciudad, sobre todo a Lima, donde, ante la concentración del mercado de trabajo por la persistente crisis económica, se dedican sobre todo al comercio ambulante. Pero en la ciudad los inmigrantes deben no solo satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia, sino también reorganizar su mundo social y religioso a partir de sus experiencias culturales previas y de las nuevas, que incluso en su situación de marginalidad, les ofrece la ciudad. En el terreno religioso a pesar de la presencia de ciertas fuerzas secularizantes, la ciudad ofrece a los inmigrantes muchas oportunidades religiosas; primero, por los grandes santuarios del catolicismo popular de la Lima cuadrada (sobre todo el del Señor de los Milagros); luego, por la presencia en los pueblos jóvenes de parroquias con una pastoral diferente de la tradicional de las zonas rurales, centrada en la reflexión bíblica y en el compromiso social; finalmente, por el abundante mercado religioso que produce la explosión de las nuevas Iglesias. Ante esta oferta religiosa, muchos inmigrantes se limitan sencillamente a vivir su catolicismo popular en la ciudad, mientras que los restantes toman tres caminos: unos recrean en la ciudad su religión quechua, y sobre todo su rito religioso más significativo, las fiesta patronal; otros, se incorporan a las "comunidades cristianas" que tratan de vivir una espiritualidad más bíblica y más comprometida con el cambio social, y otros acaban dando su nombre a alguna de las nuevas Iglesias, que aprovechan la peculiar situación sico-social de los inmigrantes para atraerlos con su tenaz proselitismo.

He estudiado estos tres caminos en **El Augustino, una parroquia marginal de la Gran Lima**, libro que acaba de aparecer(1988). Es una parroquia de unas 94 mil personas, de origen provinciano en su mayoría.

Efectivamente, en una muestra formada por los padres de 4019 niños cuyo nacimiento fue registrado en el concejo de distrito en 1984, tres de cada cuatro eran provincianos, y el 38, 4% eran de alguno de los cinco dapartamentos de el Trapecio andino; y en una encuesta que hice a los padres de familia de la parroquia, el 38, 7% de la muestra declaró tener como lengua materna el quechua. Sinembargo, para analizar la transformación de la religión quechua en la ciudad no puedo analizar ahora cada uno de los tres caminos, sino que me limitaré a dos puntos que me parecen significativos : la aparición de cultos espontáneos y la recreación de las fiestas patronales en la ciudad, y la herencia quechua en los nuevas Iglesias. En ambos puntos se descubre una continuidad fundamental con el patrón religioso descrito en la primera parte, a pesar de que el contexto social y religioso ha cambiado.

Cultos espontáneos y fiestas patronales

Aunque la ocupación urbana de El Agustino comenzó a mediados de la década de los cuarenta, a raíz de la inauguración del mercado mayorista de La Parada, la parroquia no se fundó hasta 1968. Por esta diferencia de fechas y por la línea pastoral no tradicional que asumieron los sacerdotes de la parroquia, esta no fue la promotora de los cultos espontáneos en honor de las cruces y de los "santos" (las imágenes de Jesucristo, la Virgen María , los santos del calendario católico),sino simple testigo de su crecimiento explosivo. Efectivamente, la aparición de estos cultos ha seguido una curva ascendente notable: los cuatro cultos iniciales de los años 40 llegaron en la década del 50 a 16, en la década de los 60 a 29, en la de los 70 a 49 y en los que va de 1980 (hasta 1986) a 64. Este dinamismo prueba que la organización de cultos a la cruz y a los imágenes religiosas no es un simple rezago del pasado, sino la respuesta cultural más importante de los inmigrantes para satisfacer sus necesidades religiosas en el nuevo hábitat urbano.

De los 64 cultos, 19 están dirigidos a una cruz, 6 a una advocación de Cristo, 17 a una de la Virgen y los 22 restantes a algún santo. Es notable la importancia de la cruz como símbolo de culto religioso entre los inmigrantes. Esto se explica no solo por el lugar de la cruz en el culto católico, sino porque ella es símbolo de ocupación de un territorio , tanto en la tradición hispánica de la conquista como en la tradición eclesial de los concilios limeños, que mandaban poner una cruz sobre los cerros y adoratorios prehispánicos. Por eso, cuando los inmigrantes van ocupando El Agustino sienten la necesidad de colocar una cruz que marque su conquista y asegure la bendición de Dios. La cruz es garantía de la

bendición de Dios. La cruz es garantía de la bendición divina , porque exorciza, consagra y hace habitable el nuevo espacio, convirtiendo el "caos en cosmos" (Eliade 1967); esto es especialmente significativo cuando se levanta el nuevo pueblo en las faldas del cerro, en una zona nunca habitada, o quizás habitada antiguamente por los *flaupa runakuna* , cuyos huesos aparecen al abrirse las zanjas para colocar los cimientos de las casas, y pueblan de miedos las noches de los inmigrantes hasta que éstos colocan una cruz.

Es interesante notar que aunque las cruces veneradas son más numerosas que las imágenes de Cristo (19 sobre 6) , como muchas cruces llevan en el centro el rostro de Cristo, y como para la mayoría de los devotos están claramente asociadas a la muerte de Cristo, la piedad de los inmigrantes resulta bastante cristocéntrica, dato que se confirma porque el culto en honra del Señor de los Milagros es el más multitudinario de la parroquia. Las cuatro imágenes religiosas más populares de esta, por el número de cultos espontáneos y por la cantidad de gente que congregan, son el Señor de los Milagros, la Virgen del Carmen, San Martín de Porras y Santa Rosa de Lima. Ninguna de ellas tiene origen provinciano lo cual indica que, en la aparición de tales cultos, influye más la respuesta general de veneración a las cruces y santos propia de la cultura campesina que el trasplante mecánico de determinados cultos; efectivamente solo 14 de los 64 cultos (poco más de la quinta parte) son cultos trasplantados a Lima.

¿Por qué surgen los cultos espontáneos entre los migrantes? Las principales razones, consideradas solas o asociadas, parecen ser: primera, la bendición de Dios, entendida como la aplicación de la energía de la fe a la solución de los problemas de la vida en el seno de un pueblo. Segunda razón el vínculo de identidad social: la cruz o el "santo" se convierten en el vínculo de identidad del pueblo joven, manzana, calle, pasaje o gremio laboral, y son capaces de producir la movilización de las personas, al crearles un núcleo de símbolos, actitudes y sentimientos compartidos.

Tercera razón, la presencia del "milagro": como las religiones necesitan de legitimización divina por medio de milagros, lo mismo sucede con los cultos espontáneos, aunque en éstos se llame milagro a cualquier hecho extraordinario. Un culto vale por la cantidad de milagros que produce, los cuales no solo contribuyen a la solución de situaciones límite en un mundo lleno de carencias, sino que también revelan la presencia de un Dios providente y preocupado de los hombres. Pero si hay frecuentemente milagros en el origen de los cultos informales, también hay "castigos", que son otra forma de revelar la presencia de Dios o de los santos, y donde éstos dejan de ser simples benefactores para convertirse en seres exigentes y celosos.

Cuarta razón, la presencia del "sueño" revelador: si el "milagro" legitima la aparición de un culto, también lo legitima el sueño revelador; así sucedió con algunos cultos de El Agustino, cuyo iniciador tuvo un sueño, lo contó a sus vecinos y éstos encontraron en el mismo una legitimación suficiente para el nuevo Culto.

Finalmente, otra razón de origen de los cultos es el peso de la tradición familiar o de el propio grupo, como ocurre con los 14 cultos de origen provinciano que se han organizado en la parroquia. En tales cultos, el sentimiento religioso de devoción al santo se ve teñido del sentimiento social de vinculación con el propio grupo, que muchas veces se hace muy fuerte entre los inmigrantes como una manera de compensar la ruptura real con el propio pueblo. Como ejemplo del origen de los cultos espontáneos presento el del Señor de Huanca, establecido en 1970 por una familia cusqueña; el jefe de familia, comerciante, narra así los hechos , y en su narración se descubre el tejido de las distintas razones que he presentado:

> En 1962 un amigo mío dijo que tenía un lienzo del Señor de Huanca y me lo regaló por ser yo cusqueño. Con nosotros vivía mi suegra, que era muy devota del Señor de Huanca y salía a la fiesta en el santuario cada año. Cuando mi amigo me regaló el lienzo, yo lo coloqué en la sala de mi casa. Al poco rato escuché que mi esposa y mi suegra comenzaban a llorar y abrazarse, hablando en quechua. Al principio no les di importancia y pensé que quizás era porque estaban cantando en quechua los tradicionales cantos del Señor de Huanca y me pidieron que cantara con ellas. Me impresionó mucho el respeto único que ellas tenían al Señor y desde entonces comenzamos a rezarle regularmente en la casa.
>
> Luego, mi hija quiso ofrecerle una misa al Señor. Voluntariamente le nació, al ver que teníamos la imagen en casa y también por estar en estado, para que naciera bien su bebé. Así la primera fiesta con misa fue en 1970. Al año siguiente, la fiesta la hizo la familia de mi cuñado, y ese año ya hubo también vísperas y procesión con banda. Desde entonces se sigue celebrando todos los años la fiesta, a la que asisten sobre todo familiares y paisanos.
>
> Yo atribuyo todo mi éxito como comerciante, al Señor de Huanca. El hace milagros a los que le piden con fe, pero también envía castigos. En la remodelación le pedí al Señor de Huanca que me tocara este terreno, porque era grande y está bien ubicado, y me lo concedió. Cuando mi sobrina iba a postular en la "Universidad del Cusco, recién había

terminado el colegio, yo la llevé al santuario del Señor de Huanca y se la entregué al Señor y llorando le pedí que le ayudara; así fue e ingresó a la primera vez y una señora conocida del mercado hace poco vino a la casa a ponerle velas al "Señor (porque le hemos hecho una pequeña capilla al Señor en la azotea de la casa), en agradecimiento de que su puesto no se quemó en el incendio que hubo en el mercado; la señora, cuando vio la candela, comenzó a gritar : 'Señor de Huanca, Señor de Huanca, ayúdame! Y el fuego no llegó hasta el puesto. Fue un milagro.

Pero el Señor de Huanca también castiga, cuando no se le cumple. Mi cuñado, una vez que pasó la fiesta, no rindió bien las cuentas; además, su esposa se había preocupado más por el baile que por celebrar al Señor. Al día siguiente de la fiesta, la mujer amaneció con cólicos fuertes y tuvieron que internarla en el hospital. Cuando salió, vino a rezarle al Señor, reconociendo que El le había castigado.

Este testimonio manifiesta también que el culto familiar del Señor de Huanca sigue el modelo de fiesta patronal con vísperas, misa, procesión con banda, comida comunitaria etc. Es la forma de culto más importante del cristianismo quechua, como se vio en la primera parte del trabajo.

Por ser el Señor de Huanca uno de los Cristos a los que se tiene mayor devoción en el Trapecio Andino, creo que debo presentar la visión de Cristo en el cristianismo quechua, para completar lo que ya dije al hablar de su cosmovisión religiosa pues dicha visión se manifiesta mejor en la ciudad por contraste con la de la Iglesia "oficial". La mayoría de los Quechuas cree que Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre, que vino a la tierra para redimirnos por la muerte en la cruz; pero su modo de percibir y relacionarse con Cristo es diferente que el de la Iglesia"oficial" de la jerarquía, los sacerdotes, religiosas y laicos más cultivados. Para analizar esta diferencia puede ser útil comparar, por medio de tipos ideales polares, la visión de Cristo en la Iglesia oficial y en la Iglesia quechua, tal como se sintetiza en el siguiente cuadro:

Cuadro 1
Visión de Cristo en ambas Iglesias

	Iglesia "oficial"	Iglesia quechua
1. ¿Cómo se revela Cristo?	Biblia	Imágenes
2. ¿Cómo funciona?	Modelo que intercede	Intercesor que motiva
3. ¿Cómo es celebrado?	Eucaristía	Fiesta patronal
4. ¿Cómo se relaciona el pueblo con Cristo?	Plegarias y propósitos	Plegarias y promesas
5. ¿Cómo se relaciona Cristo con el pueblo?	Gracias y pruebas	Milagros y castigos.

Para facilitar la comparación, presento la respuesta de cada pregunta en cada una de las dos Iglesias:

1. En la Iglesia "oficial", Cristo se revela y se descubre al creyente sobre todo en la Biblia, cuya mediación mística le permite descubrir al verdadero Cristo; aunque miembros de la Iglesia "oficial " rindan culto a las imágenes de Cristo, su espiritualidad no está centrada en la "imagen " sino en el "libro". En cambio, en la Iglesia quechua Cristo se revela sobre todo en una determinada imagen, como el Señor de Huanca o el Señor de los Temblores, pues por medio de ella los Quechuas conocen a Jesús; aunque acepten la autoridad de la Biblia y oigan su lectura en el templo o por la radio, su experiencia de Cristo no está centrada en el "libro", sino en la "imagen". Todo esto se explica, por la misma socialización religiosa de los Quechuas por parte de la Iglesia: ellos leen poco o no saben leer; y, desde luego, ella no les inculcó la lectura de la Biblia, sino la devoción a unas imágenes, que escuchan, consuelan y hacen "milagros"; aunque esta espiritualidad puede cambiar con la emigración de los Quechuas a la ciudad, los cultos espontáneos reflejan todavía la vieja espiritualidad.

2. En la Iglesia "oficial", Cristo funciona sobre todo como modelo y la imitación de Cristo es el núcleo de la espiritualidad oficial; también se reconoce a Cristo como intercesor, pues las oraciones de la liturgia oficial se hacen en su nombre; pero es una intercesión orientada sobre todo a conseguir la gracia de una mejor imitación. En cambio, en la Iglesia quechua cada Cristo concreto (el "Señor de Qoyllur Rit'i o el Señor de Achajrapi) funciona como intercesor, como quien otorga favores de parte de Dios, pero no funciona como modelo; aunque

los Quechuas conocen la historia de Cristo en el evangelio, solo conocen sus grandes rasgos (que nació en Belén de la Virgen María, predicó e hizo milagros y murió en la cruz por los pecadores de los hombres), pero no la riqueza de su vida y enseñanza, y así éstas no pueden ser un modelo que imitar; pero si los Cristos más venerados por los Quechuas no son modelos que imitar, sí son motivos muy importantes por los que conservan y renuevan su fe cristiana.

3. En la Iglesia "oficial", Cristo es celebrado sobre todo en la eucaristía; de la eucaristía dominical, que los Cristianos celebran "para acordarse de El (Lc 22. 19), se desea hacer la gran celebración cristiana , aunque para muchos no se viva como verdadera fiesta. En cambio en la Iglesia quechua, Cristo es celebrado sobre todo en la fiesta patronal; aunque suele celebrarse también la eucaristía, los Quechuas no la perciben como el elemento central de la fiesta, y ésta se da sobre todo en esa armoniosa síntesis entre los elementos sagrados y profanos de la celebración y en la euforia con que se vive la celebración en contraste con el resto del año consagrado al trabajo.

4. En la Iglesia "oficial", los cristianos se relacionan con Cristo a través de plegarias y de "propósitos", por medio de los cuales se trata de alcanzar la meta de la imitación del Señor, mientras que en la Iglesia quechua tales propósitos toman la forma de "promesas", que son el compromiso serio de hacer alguna cosa difícil en honor de Cristo ordinariamente, pero no necesariamente, a condición de que Cristo conceda antes el favor solicitado, que suele ser de orden material.

5. Finalmente, en la Iglesia "oficial" Cristo se relaciona con el pueblo por medio de sus gracias, que son luces concedidas a la inteligencia y fuerzas otorgadas a la voluntad para acertar en la solución de los problemas de cada día, a los cuales se debe aplicar todo el esfuerzo personal y toda la tecnología disponibles, y para avanzar en la imitación del Señor; por eso, cuando las cosas van por mal camino y no se logra alcanzar las metas espirituales trazadas, sino que el dolor moral o la enfermedad corporal irrumpen en la vida, es Cristo quien está probando la fidelidad del pueblo. En cambio, en la Iglesia quechua, Cristo se relaciona con el pueblo por medio de "milagros", que son actos considerados extraordinarios, por los que se solucionan la situaciones límite, sobre todo de orden material; por eso, cuando las cosas van mal y suceden desgracias, Cristo está castigando, pero con un castigo que expresa el celo y la exigencia de Dios, y así resulta tan numinoso y tan signo de la presencia divina como el milagro.

Volviendo al funcionamiento de la fiesta en la ciudad, los testimonios recogidos en el estudio de los cultos informales confirman la hipótesis de que las fiestas cada vez se parecen más a las de los pueblos de origen. En la actualidad, el 47% de las fiestas se organiza por el sistema de mayordomías, el 245% por

hermandades o cofradías, el 16% por las familias "propietarias" del santo o por "devotos de turno" y el 13% por los dirigentes políticos o gremiales respectivos; además, algunas fiestas que comenzaron siendo organizadas por dirigentes del pueblo o por los dueños de la imagen, ya se celebran por medio de mayordomos. prueba del peso de la tradición. Por otra parte, si se hace la historia de cada una de las fiestas, se nota que cada año se añaden a la celebración nuevos elementos que repiten el modelo quechua, y eso no solo en las fiestas transplantadas, sino también en fiestas de origen costeño, ¿Puede hablarse en consecuencia de una "recreación" de la fiesta por los inmigrantes? En un sentido estricto no puedo responder a esta pregunta, porque no he hecho la etnografía comparativa de la fiesta quechua y de su versión en Lima, como lo hizo Zoila Mendoza (1985) sobre las fiestas patronales en San Jerónimo de Tunán (Junín) y en la "Asociación de Hijos de San Jerónimo", residentes en la capital. Pero, en un sentido más amplio sí hay una recreación, pues la fiesta limeña cumple las mismas funciones sociales y religiosas que la quechua. En primer lugar, cumple la función social de vincular a los inmigrantes con su pasado cultural y de aglutinarlos en su nuevo hábitat por medio de una estrategia simbólica común; además, cumple con la función social de otorgar prestigio a los "que pasan el cargo' dentro de una escala de valores, que sigue vigente para la mayoría de los inmigrantes y que de todos modos remite a una identidad, característica especialmente significativa para personas en transición y en busca de una nueva identidad. Precisamente por todo esto muchas dirigentes de los pueblos jóvenes de El Agustino han sido los más interesados en organizar la fiesta patronal para ritualizar la naciente y difícil solidaridad. En este sentido puede afirmarse que, así como la fiesta fue un mecanismo de resistencia de los Quechuas coloniales para superar la desestructuración que siguió a la conquista y un crisol de la nueva identidad cultural (Marzal 1985: 110-111), ahora la fiesta patronal, trasplantada o aceptada de otros inmigrantes a la ciudad, es para muchos un mecanismo de resistencia ante la desestructuración de la emigración y un crisol para la desestructuración de redefinir o conservar la identidad. En segundo lugar, la fiesta cumple una función religiosa, pues por medio de ella se implora a Dios y a los santos, se agradecen los milagros obtenidos y se cumplen las promesas hechas. La fiesta, aunque desde el punto de vista de la teología católica sea un simple sacramental, que otorga la gracia divina de modo subsidiario por institución de la Iglesia, en contrastre con los caminos instituidos por el mismo Señor para otorgar la gracia de modo pleno que son los sacramentos, se convierte en un verdadero "sacramento popular", por el que Dios se revela, se comunica y es celebrado y por el que los devotos se ponen en contacto con la Iglesia

institucional (presencia del sacerdote en la fiesta y celebración de ciertos sacramentos) y mantienen la dimensión religiosa de su existencia.

Aunque he limitado mi análisis a la aparición de los cultos y a la recreación de la fiesta patronal en la ciudad, porque tal fue el tema estudiado en mi obra citada (1988), quiero añadir una breve referencia a lo que ocurre con los otros elementos de la religión quechua campesina en la ciudad, sobre lo cual hay información útil en otros estudios (Matos 1986). Es sabido que debido a la actividad laboral que la ciudad impone a los inmigrantes, ya no tienen sentido ciertas prácticas religiosas campesinas, como por ejemplo el pago a la tierra, que desaparece en la ciudad como "hecho social", por estar vinculado a la actividad agropecuaria, y que solo puede presentarse como "problema personal" de determinados inmigrantes recientes que hubieran vivido hasta ahora el pago como hecho religioso y tuvieran que vivir ahora el "des-encantamiento" de su mentalidad por el contacto con la cultura técnica. En general, creo que puede afirmarse que aquellos elementos de la religión quechua más vinculados al tipo de vida campesina o al mismo idioma quechua -que muchos inmigrantes ya no hablan ordinariamente en la casa para facilitar la castellanización de la segunda generación- van desapareciendo rápidamente mientras que los elementos independientes del sistema del tipo de vida (por ejemplo, ciertas creencias religiosas como la de que los niños no bautizados pueden ser molestados y convertirse en duendes, aunque en el cielo de Lima no aparezcan los rayos para detectarlos; ciertas creencias y prácticas relacionadas con la salud, "daños" o "brujerías" para explicar los conflictos) pueden prolongarse por mucho tiempo. Sinembargo, esta transformación de la religión quechua en la ciudad no se hace solo por la pérdida de ciertos rasgos vinculados al campo, sino también por la adquisición de rasgos vinculados a la ciudad; por ejemplo, el contacto con la lectura de la biblia, lo cual ocurre con algunos inmigrantes que recrean sus fiestas patronales , pero sobre todo con los que se integran en las comunidades cristianas o con los que acaban inscribiéndose en algunas de las nuevas Iglesias.

La herencia quechua en las nuevas Iglesias

Si lo quechua reaparece en la ciudad en los cultos espontáneos y fiestas patronales, también reaparece en muchas nuevas Iglesias, aunque parezca paradójico. Es sabido que éstas Iglesias desarrollan un tenaz proselitismo entre los habitantes de las zonas marginales y, especialmente, entre los inmigrantes. En el caso concreto de la parroquia El Agustino, se encontraron 14 denominaciones religiosas diferentes (4 evangélicas, 6 pentecostales y 4 escatológicas) y el 12%

de los jefes de familia se declaró miembro de las mismas, porcentaje muy superior al de la Gran Lima, que en el último censo de 1981 fue de 3.5%. Cuando se analizan las razones por las que los inmigrantes se convierten a las nuevas Iglesias, puede hablarse de una continuidad-ruptura entre la nueva Iglesia y el mundo cultural del converso, que en este caso es la herencia quechua. El converso, por hallar continuidad entre su mundo cultural y el de la nueva Iglesia (ritualismo, emotividad, sentido procesional, curaciones milagrosas, escatología inminente, etc.) se siente "él mismo"; y por hallar ruptura (supresión de las fiestas, de los sufragios por los muertos, de los cultos a las imágenes , etc.) se siente "convertido".

No es difícil descubrir en las denominaciones pentecostales, tan centradas en la vivencia religiosa emotiva y en las sanaciones milagrosas, la herencia quechua. R. Poblete y C. Galilea (1984), al analizar los factores de crecimiento del pentecostalismo chileno, vinculan la religiosidad popular y la religiosidad pentecostal, haciendo un análisis válido para nuestro propósito:

> La religiosidad popular pasaría a ser indirectamente un factor decisivo en la expansión pentecostal. Ese sentimiento religioso habría encontrado una vía propicia en ese sustrato del mensaje pentecostal, que ofrece salud y salvación a quienes eligen hacerse partícipes del credo pentecostal.
> Ese catolicismo folklórico bondadoso, poco instruido, por tradición devoto de los santos, por ignorancia excesivamente confiado en rezos, bendiciones, sacramentales, a los cuales se les atribuye poderes infalibles y mágicos; crédulo con inmensa nostalgia de los muertos y de recibir alguna señal de ellos, de mentalidad mágica, creyendo fácilmente en fuerzas, influencias y efectos más o menos misteriosos, es terreno fértil para acogerse a este mensaje novedoso, que está poniendo al alcance de la mano las expectativas religiosas de esas gentes.
> En efecto, el pentecostalismo hace intervenir más la emoción que la razón, ofrece la certidumbre de la salvación y anunciar un reino ultramundano, un Espíritu Santo que tiene manifestaciones sensibles extraordinarias (don de lenguas, don de profecías, revelaciones, visiones, sueños). Un Dios omnipotente que sana y perdona los pecados, que regenera y santifica, que promete cambios de vida y que es garantía contra todos los males. Con este tipo de mensaje, el pentecostalismo pone en primer plano el elemento sentimental..., en consonancia con las disposiciones religiosas ... del catolicismo folklórico. (1984: 28-29).

Tampoco es difícil descubrir en las denominaciones escatológicas, como los Adventistas del 7º Día, los Mormones o los Testigos, tan centrados en la inminencia del fin, la herencia quechua. Es sabido que la cultura andina habla de una historia cíclica, en la que cada ciclo está separado del siguiente por una "vuelta del mundo" (*pachacuti*). Ya Cristóbal de la Molina, el Cusqueño (1574), en su descripción del movimiento del Taqui Ongoy, que encabezó en Ayacucho el indio Juan Chocne en 1565 y que se extendió en poco tiempo a gran parte del Trapecio andino, cuenta que los indios "creyeron que todas las wakas del reino...habían resucitado ...(y) andaban por el aire, ordenando dar la batalla a Dios..., que ahora daba la vuelta al mundo, y que Dios y los españoles quedaban vencidos esta vez ... Salieron muchos predicadores luego de los indios, que predicaban esta resurrección de las wakas... que se incorporaban ya en los indios y los hacían hablar" (1943: 79-80). Así se refiere Molina al éxtasis en que entraban muchos partidarios del Taqui Ongoy y que explica el nombre del movimiento (*takiy* =cantar danzando y *ongoy*=enfermedad). Tales movimientos de resistencia indígena siguieron dándose entre los Quechuas, aunque los elementos religiosos fueron cada vez menos andinos y más cristianos como se desprende de la simple comparación entre la ideología de Juan Chocne con la de Juan Santos Atahualpa o de Túpac Amaru II, lo cual es un indicador más de la cristalización quechua. Esto explica que la predicación de las denominaciones escatológicas sobre la inminencia del fin y sobre el milenio de Cristo encuentren un suelo fértil en le transfondo andino de muchos inmigrantes.

Donde resulta más fácil descubrir la herencia quechua es en la "Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal" "(AEMINPU), nombre oficial de una nueva Iglesia escatólogica fundada en 1968 por Ezequiel Ataucusi Gamonal, un campesino quechua-hablante del Trapecio Andino. En la actualidad la AEMINPU cuenta con unos 20 mil adeptos en todo el país, tanto en las zonas campesinas como entre los migrantes urbanos de origen andino. En este caso se da también la continuidad-ruptura entre la cultura quechua y la nueva religión, que se expresan tanto en la vida del fundador como en el sistema religioso de la AEMINPU. El Hno. Ezequiel me contó personalmente su vida en una larga entrevista grabada, y en ella se pueden señalar tres períodos : infancia y juventud en el pueblo natal de Cotahuasi (1981-41); trabajo en los departamentos de Arequipa, Pasco y Junín hasta su conversión al adventismo (1941-55) y "gran revelación" y actividad como predicador y organizador de la nueva religión (1956-88). En los dos primeros períodos su vida fue como la de muchos campesinos quechuas, solamente pudo hacer estudios primarios en su comunidad y debió salir de ella para buscar trabajo en distintos

lugares. Pero ya entonces ocurrieron varios acontecimientos que él ahora considera "misteriosos" y que parecían preparar la "gran revelación", en la que fue arrebatado al tercer cielo. Así, a los seis años le respondió a su madre, que estaba venerando un Cristo: "ese santo no es Dios, porque está muerto y Dios "vive en el cielo"; a los doce, una noche se le manifestó una luz blanca en forma de estrella de la mañana y tal visión se le repitió con cierta regularidad; a los catorce, un anciano misterioso le reveló el origen de los santos en las imágenes que los curas fabricaban en sus casas y luego escondían en determinados sitios, para que los indios, al descubrirlas, creyeran que era una revelación y establecieran una fiesta; finalmente, a los 18 años, un día mientras estaba bañándose en un río con unos amigos, estuvo a punto de ahogarse cuando apareció un pez de "una brazada de largo" y lo salvó. Años después, cuando él se había convertido el adventismo, tuvo lugar la gran revelación, que me contó así:

> Cuando fui arrebatado al cielo, en el primer cielo no hay luz; en el segundo cielo no hay luz, todo seco ; en el tercer cielo, allí si hay claridad, hay día. Yo iba caminando apresurado, como si alguien me llamara. Al subir al tercer cielo, me encuentro con un puerta grande, que estaba abierta, y entré. Y me quedé admirado; no había visto nunca un local como éste, tan grande... Miré al fondo , y había una pizarra grande y dos bibliotecas. Me iba a dirigir al fondo, cuando me hablaron por mi retaguardia:
> Hermano Ezequiel, ¿ya llegaste? En buena hora, ya te esperábamos, siéntate.
> Yo voltié y vi que había una mesa chiquita con una silla, y una mesa grande, donde estaban sentadas las tres Personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo . El Hijo estaba dando cuenta al Padre, y el Espíritu Santo era el que hablaba conmigo. Allí es donde recibí la orden de que escribiera en la cartulina:
> Siéntate y escribe en la cartulina los diez mandamientos, conforme están escritos en la pizarra, sin aumentar ni disminuir.
> Cuando terminé de escribir, ellos lo aprobaron.

De esta revelación se desprende que el Hno.. Ezequiel se percibe a sí mismo como un nuevo Moisés, a quien Dios confía el decálogo y le envía a predicar el arrepentimiento. Aunque en las publicaciones oficiales de la AEMINPU el Hno Ezequiel aparece únicamente con los títulos de fundador, compilador bíblico y misionero general, la gran masa israelita atribuye a Ezequiel

cierto carácter divino, aunque naturalmente no se hable con facilidad del tema. Uno de los principales dirigentes, en una larga entrevista, me dijo: " Como el Hijo de Dios se encarnó en Jesús de Nazaret, el Espíritu Santo se ha encarnado en Ezequiel Ataucusi Gamonal". El mismo Ezequiel suele aplicarse a sí mismo los textos evangélicos del Hijo del hombre; en la entrevista, después de leer juntos ciertos fragmentos del sermón escatológico, al preguntarle yo que quien era ese Hijo del hombre, me dijo con tono solemne: "El Hijo del hombre anda en la ciudad, y viéndolo, no lo ven...Procede, créanlo o no lo crean, del Perú. Ya está de pie, pero muy pronto será notorio". Además de la gran revelación, Ezequiel tuvo otras, que le fueron descubriendo el nuevo camino, y todavía sigue escuchando una voz interior.

Así se estableció una nueva religión, que considera al Perú un país privilegiado porque aquí Dios ha hecho un nuevo pacto universal con la humanidad. Tal religión puede considerarse una verdadera creación cultural, está bastante inspirada en el Antiguo Testamento, tiene un fuerte sabor escatológico y cuenta ya, a los veinte años de fundada, con unos veinte mil adeptos , algunos de ellos reclutados entre los campesinos indígenas de Bolivia y Ecuador.

Un rasgo fundamental de los israelitas es que siguen la liturgia del Antiguo Testamento. Con la excepción del bautismo, que administran según la pauta del evangelio, aunque con significado diferente, todos los demás ritos siguen el modelo ordenado por Moisés a los judíos. Además del descanso sabático, que se celebra en los "Cicab" (Centros de capacitación bíblica , equivalentes a las sinagogas), donde los israelitas se congregan durante ocho horas cada sábado para orar, cantar y escuchar breves "estudios" bíblicos la liturgia israelita comprende la celebración de la luna nueva de cada mes y, sobre todo, las tres grandes fiestas anuales (la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos), que se celebran en el templo mayor de Cieneguilla y en los templos de cada departamento, de acuerdo con las normas estrictas del libro de los Números (capítulos 28 y 29). En estas fiestas los israelitas pasan largas horas entre "estudios" y "alabanzas". Los primeros son expocisiones catequéticas breves de tema bíblico y orientación ética, y las segundas consisten en cantar interminablemente salmos o canciones del Himnario, la mayoría de ellas en castellano, pero otras en quechua, con música de huayno o chicha (mezcla de huayno y cumbia), con la ayuda de panderetas y otros instrumentos musicales, mientras todos baten palmas y las mujeres mueven el cuerpo y los brazos rítmicamente. Pero la ceremonia más solemne de las lunas nuevas y de las tres grandes fiestas es el holocausto. Transcribo mis notas de uno que presencié en Cieneguilla:

Finalizado el 'estudio', todos los presentes salimos procesionalmente del templo hacia la explanada delantera, donde está instalado el altar del holocausto. Este es una plataforma de piedra con tres capas de leña, donde los sacerdotes han colocado un torete, que había sido sacrificado previamente por los levitas en el degolladero, y aderezado con aceite de oliva, sal, harina e incienso. La asamblea, de unas 800 personas, forma un gran círculo humano en torno al altar, manteniendo como siempre una rígida separación entre varones y mujeres, e inicia el interminable canto titulado 'Alabanzas de la congregación de Israel', que es un empedrado de versículos de diferentes salmos y de otros libros de la Biblia . Los israelitas andinos cantan con entusiasmo:

¿Quién como Jehóva nuestro Dios,
que ha enaltecido su habitación,
que se humilla a mirar en el cielo y en la tierra?
El levanta del suelo al pobre y al menesteroso ,
los alza del estiércol,
para hacerlo cantar con los príncipes,
con los príncipes de su pueblo.

Hay recogimiento y muchas caras profundamente conmovidas. Mientras se sigue cantando, distingo desde mi sitio tres varones, un adolescente , un joven ataviado con la tradicional túnica larga de la AEMINPU y un adulto, que muestran signos de éxtasis o de posesión del Espíritu y agitan la cabeza y los brazos extrañamente como fuera de sí. Lo mismo sucede con otras tantas mujeres que puedo ver desde mi sitio (de las como 400 mujeres asistentes, una tercera parte lleva el lago hábito de la AEMINPU). Algunos parecen tener don de lenguas y, cuando cesan los cantos, siguen pronunciando sonidos extraños. 'Es que en la congregación -como me dirá el Hno Ezequiel en la entrevista hay personas que tienen el don de lenguas, llegando algunos a hablar ocho, diez y hasta treinta lenguas, y que son poseídas por el Espíritu Santo'.

Concluido el canto de la primera alabanza, que dura como media hora, el Hno.Ezequiel se coloca delante del altar y ofrece, de rodillas y con los brazos levantados hacia el cielo, el holocausto con una breve plegaria . Uno de los sacerdotes prende la hoguera, se levanta una inmensa humareda y se inicia la segunda 'alabanza', que durará otra hora, con el mismo clima emotivo y místico.

Parece pertinente preguntarse por qué los israelitas celebran una liturgia tan calcada del Antiguo Testamento. Aunque el Hno.Ezequiel lo justifique diciendo que 'todas esas cositas me las hizo entender el Señor como a un niño" y otros israelitas repitan que Jesús no vino a destruir, sino a dar plenitud a la ley antigua (Mt 5, 17), si se quieren conocer las razones históricas y sociales de tal hecho, creo que hay que buscarlas, más que en el fugaz paso del Hno.Ezequiel por el adventismo, donde estuvo apenas unos meses, en ciertos rasgos de la cultura quechua, propia del Hno. Ezequiel y de la gran mayoría de sus seguidores.

Enumero algunos de esos rasgos. En primer lugar, la misma importancia atribuida al rito y al lenguaje simbólico. Los israelitas participan del ritualismo y de la riqueza simbólica peculiares de las culturas arcaicas y se reúnen en los "cecabis" durante ocho horas cada sábado y durante dos horas tres días de la semana, y la mayoría de ellos concurren al templo en las lunas nuevas y en las tres grandes fiestas (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos); además, participan en una serie de ritos más individuales o familiares la circuncisión (que se refiere al corazón y es una especie de unción), la presentación del niño en el templo, el bautismo, la purificación de las impurezas individuales de acuerdo con el Levítico (15, 1-28), el pacto, el matrimonio, etc. Toda esta ritualidad ayuda al israelista a sentirse dentro de un mundo consagrado por Dios , que se debe conservar ritualmente, como ocurre también en la cultura quechua. Por otra parte, los israelitas atribuyen mucha importancia al lenguaje simbólico: muchas mujeres y algunos varones llevan largos, costosos y poco funcionales hábitos en las reuniones litúrgicas, y las mujeres los conservan en la vida secular, mientras que los varones, que observan el voto del nazireato (Núm. 6, 2-4), se dejan la barba y la larga cabellera, signos ambos que revelan fácilmente la presencia de los israelitas en las calles de Lima.

En segundo lugar, los israelitas hacen sacrificios de animales, aspersiones de sangre y, en la fiesta de Pascua, toman el cordero con pan ácimo, a lo que le aplican los textos evangélicos de la eucaristía. Todo eso se asemeja a los sacrificios de llamas, las aspersiones rituales de sangre y los banquetes de carne sacrificada, que siguen celebrándose en ciertas partes del Trapecio Andino (Nachtigall 1975).

En tercer lugar, los israelitas, como los Quechuas, creen en un Dios justiciero y celoso, el Yavé del Antiguo Testamento, que se hace presente en el mundo con castigos. Los predicadores israelitas de los "cecabis" y de las plazas populares de Lima hacen un lectura apocalíptica de las desgracias naturales y sociales del linaje humano y anuncian su fin porque el sol se está acercando a la

tierra. Así se refieren a las lluvias de Piura por la corriente del Niño, a las sequías de Puno, al volcán que erupcionó en Colombia, al terremoto que asoló a México, al terrorismo, al narcotráfico o a la tensión militar de las dos grandes potencias; pero se refieren, sobre todo, al inminente fin de este mundo en una historia cíclica, como la andina.En su entrevista, el Hno. Ezequiel me explicó así el texto Ez. 34, 7:

> Como dice claramente aquí al respecto: que visito la maldad de los padres (tiempo de (Noé) en los hijos (tiempo de Lot), en los terceros (ahora es terceros) y en los cuartos de los que me aborrecen. Entonces, aclarando lo de los cuartos, de este tercer juicio van a pasar otros mil años. Después de mil años nuevamente todos los muertos van a resucitar. En seguida se hará el cuarto juicio y se realizará la purificación de la tierra.
> La purificación de la tierra va a realizarse durante 1335 días según Dan. 12, 12, y se hará como cuando un herrero calienta el hierro. Y cuando comience a calentarse la tierra, la gente estará saltando y brincando; ya no podrá sentarse, hasta convertirse en cenizas...Y es necesario que el dragón sea castigado por haber ganado tantas almas durante tanto tiempo. Por eso, por último, la ciudad que está arriba va a descender sobre la cabeza del dragón para aquietarlo. Así el dragón, el hombre antiguo, Satánas, el diablo, morirá.
> O sea, el primer juicio es en tiempo de Noé, el segundo juicio en tiempo de Lot y el tercer juicio en tiempo del Hijo del Hombre. Y en el cuarto juicio ya no hay libertad. Los redimidos del tercer juicio van a ser trasladados a nuevos planetas hasta que pase el cuarto juicio... El tercer juicio está cerquita. Eso está escrito.

Esta creencia en la inminencia del fin se expresa en los largos cantos del himnario litúrgico. Uno de ellos, titulado "El fin se acerca", repite dos veces el mismo título como escribillo entre cada una de las estrofas, redactadas en un peculiar castellano andino; transcribo las cinco primeras estrofas:

> Toda la tierra será renovada,
> escuchando pues, esta advertencia.
> El tercer juicio llegará muy pronto,
> la paz del mundo será retirada,
> Miguel Arcángel ya está en la tierra,

entre naciones comenzar conflicto,
Entre la gente ya no habrá respeto,
la plata también ya no valdrá nada
Entre vecinos comenzará el odio,
toda la gente andará turbada.

Nótese que en esta escatología israelita el Hno. Ezequiel no es únicamente el Hijo del hombre, cuya llegada anuncia el tercer juicio, sino el Espíritu Santo que presidirá el mundo del futuro, según el mito de las tres eras de la creación.

En cuarto lugar, los israelitas no solo han restaurado en la nueva religión ciertos símbolos, actitudes y valores de la cultura quechua, sino que promueven cierto nacionalismo quechua y consideran al Perú país privilegiado, que es el título de otro de sus himnos más cantado. Además, los israelitas han tomado como símbolo del nuevo pacto los colores del arco iris, que muchos piensan era la bandera del Tawantinsuyu; reconocen a Manco Cápac como primer profeta peruano, y repiten el *ama sua, ama quella y ama llulla* incaico como principio de moralidad, que se completa con el decálogo que viene a restaurar el Hno. Ezequiel. El me dijo en su entrevista:

> El Perú es un país privilegiado. La Escritura lo dice en Is. 66, 18: Tiempo vendrá para juntar todas las gentes y lenguas, y vendrán y verán mi gloria. Entonces esto (yo estoy preparando publicidades) significa que la generación de los cuatro cantones de la tierra o los cuatro suyus, como los llamaban los incas, doblarán su rodilla delante de Dios. Aunque no queramos, mi querido hermano, porque lo que Dios dice tiene que cumplirse...Muchos ya conocen las cosas del Señor, pero de ahora en adelante va a ser la cosa más grande, más espantosa, lo que nunca jamás se ha visto.
>
> Por eso a veces digo: 'Hasta el momento los israelitas son mal vistos, pero se equivocan, porque entre los israelitas estará Dios manifestado de diferentes maneras para testimonio de todo la humanidad. Y serán reunidas las generaciones de los cuatro cantones de la tierra en el Perú. Está escrito'. En el templo de Cieneguilla ya tenemos el estandarte de Bolivia, pero muy pronto vendrán otras banderas. De aquí en adelante ya no queda mucho tiempo.

Bibliografía

ACOSTA, J.

1588 **De procuranda indorum salute** en Obras Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1965.

ANSION, J.

1987 **Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico de Ayacucho** Gredes Lima.

ARMAS, F.

1953 **Cristianización del Perú (1532-1600)**. Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

ARRIAGA, P. J.

1621 **La extirpación de la idolatría en el Perú, en crónicas peruanas de interés indígena**, Biblioteca de Autores Españoles, editor Francisco Esteve Barba Madrid 1968.

AVENDAÑO, H.

1649 **Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y general del Inca**. Jorge López de Herrera Lima.

AVILA, F.

1987 **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII**, Instituto de Estudios Peruanos, editor Gerald Taylor, Lima. 1646

1648 **Tratado de los evangelios en lenguas castellana y general**, 2 tomos Lima.

AVILA, Santa Teresa de

1957 **Obras completas**, Aguilar, Madrid.

CELESTINO, O. MEYERS.

1981 **Las cofradías en el Perú: región central**, Verlag Klauss Dieter Vervuest, Frankfurt.

COBO, B.

1653 **Historia del Nuevo Mundo**, en Obras, Biblioteca de Autores Españoles, 2 tomos Madrid 1964.

DIRECTORIO ECLESIASTICO DEL PERU,

1987 Secretariado del Episcopado Peruano, Lima.

ELIADE, M.

1954 **Tratado de historia de las religiones**, Instituto de Estudios Políticos.

ABYA YALA

FLORES

1984 **Una interpretación teológica del sincretismo andino de Q'ero y Lauramarca**, Universidad Iberoamericana, mimeo, México.

FUENZALIDA, F.

1977 **El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación** en **Revista de la Universidad Católica** nº 2 59-84. Lima.

GALLEGO, A.

1984 "El Instituto de Pastoral andina: un servicio a la Iglesia del Sur Andino" en **Allpanchis** nº 24, pp. 9-26 Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

GARCIA, J.

1983 **Con las comunidades del Ausangate**, Centro de Proyección Cristiana.Lima.

GARCILASO DE LA VEGA,

1609 El inca **Comentarios reales de los Incas**, Emecé 1943 Buenos Aires.

GARR, M.

1972 **Cristianismo y Religión quechua en la prelatura de Ayaviri**, Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

GOW, R y CONDORI.

1976 Kay pacha; tradición oral andina, Centro de Estudios Rurales Las Casas.

GUAMAN POMA.

1987 **Nueva Crónica y buen gobierno**, Historia 16, Edición de John V. Murra, 3 tomos.Madrid.

MARZAL, M.

1971 **El mundo religioso de Urcos**, Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

1977 **Estudios de Religión campesina**, Pontificia Universidad Católica, Lima.

1983 **La transformación religiosa peruana**, Pontificia universidad Católica, Lima.

1985 **El sincretismo iberoamericano**, Pontificia Universidad Católica, Lima.

ABYA YALA

1988 **Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima,** Pontificia Universidad Católica, Lima.

MATOS MAR, J.

1986 **Taquile an Lima: siete familias cuentan,** Banco Internacional del Perú y UNESCO, Lima.

MENDOZA, Z.

1985 **La transformación de la fiesta patronal en Lima,** Pontificia Universidad Católica, tesis de licenciatura, mimeo Lima.

MOLINA, C. (El Cusqueño)

1574 **Fábulas y ritos de los Incas**, en **Las Crónicas de los dos Molinas** edic. de F.A. Loayza, Lima 1943.

MONTOYA, R.

1987 **La cultura quechua hoy**, Mosca Azul Editores, Lima.

MULLER, T y H.

1984a "Mito de Inkarri-Qollari: cuatro narraciones", en **Allpanchis**, Instituto de Pastoral Andina, nº 23, pp 125 Cusco.

1984b "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino", **ibid** 143 dem. pp. 161-176.

NACHTIGALL

1975 'Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores" en **Allpanchis**, Instituto de Pastoral Andina, Nº 8 pp. 133-142. Cusco.

PERU: HECHOS Y CIFRAS DEMOGRAFICAS

1984 Consejo nacional de Población Lima.

POBLETE Y GALILEA

1984 **Movimiento pentecostal e Iglesia católica en medios populares** Centro Bellarmino, mimeo, Santiago de Chile.

ROHEIM, G.

1973 **Psicoanálisis y antropología,** Edit. Sudamericana, Buenos Aires.

SANTO TOMAS, D.

1560 **Gramática o arte de la lengua general de los indios del Perú**, Universidad Nacional mayor de San Marcos, Lima 1951.

ABYA YALA

VILLAGOMEZ, P.

1649 **Exortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios**, Edic. Urteaga y Romero Lima 1919.

VILLANUEVA, H.

1982 **Cusco 1689: economía y sociedad del surandino peruano,** Centro de Estudios Rurales Las Casas, Cusco.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA AYMARA

Xavier Albó

1. Introducción

El lector debe tomar conciencia de la provisionalidad de este esfuerzo por trasmitirle la experiencia religiosa del pueblo aymara debido a dos factores limitantes: la condición no-aymara del autor y la variedad de experiencias religiosas dentro del mundo aymara.

Por mucho que se esfuerce un forastero, nunca llegará a percibir, y menos a trasmitir en toda su riqueza de matices, la vivencia religiosa de otros. Menos todavía cuando hay de por medio un fuerte contraste cultural y cuando se trata de una cultura como la aymara, en que la dimensión religiosa tiene tanta fuerza y penetración en todas las esferas de la vida. Estas páginas no son más que un acercamiento desde afuera, y solo logran ofrecer una primera lectura del universo interior aymara. El propio pueblo Aymara, a través de sus exponentes más representativos, es el único realmente calificado para expresar su vivencia y de esta manera enriquecernos a todos con su testimonio. Estas notas de ninguna manera pretenden sustituir esa tarea. Las consideraré útiles más bien si pueden servir como aliciente para que en el futuro tengamos cada vez más testimonios directos.[1]

---

1 Dentro de esta limitación, las fuentes para este trabajo son de dos tipos: primera, quince años de trabajo y convivencia en diversas regiones aymaras; segunda, la búsqueda respetuosa de otros estudiosos interesados en la dimensión religiosa aymara y andina. Ya con miras a la

El segundo factor limitante es más intrínseco. En realidad no se puede hablar tal vez de "la experiencia religiosa" aymara, sino de un sinnúmero de experiencias aymaras. No me refiero solo a la unicidad de cada vivencia religiosa personal, sino también a la gran multiplicidad de variantes , lenguajes simbólicos y pequeñas síntesis locales existentes a lo largo y ancho de las altiplanicies y valles que conforman el mundo aymara.

Gran tradición, tradiciones locales y colonización

Los estudiosos del fenómeno religioso nos hablan de la coexistencia dentro de una misma corriente cultural, de la "gran tradición" y las "pequeñas tradiciones locales". La primera cubre mayores espacios y viene avalada y conservada principalmente por los sectores que dirigen la sociedad, los cuales -si tienen escritura- llegan incluso a codificarla en sus libros sagrados. Las "pequeñas tradiciones", en cambio, ahondan más en la memoria y prácticas de

---

redacción de este trabajo me han sido muy útiles los debates en dos seminarios de religión aymara organizados en La Paz por el Centro de Teología Popular en 1986-7 y que forman la base de **Fe y pueblo** nn. 13 y 18. Una primera redacción, hecha en Chucuito con el apoyo del Instituto de Estudios Aymaras, fue leída y comentada por Oliva Harris, Diego Irarrázaval, Domingo Llanque, Manuel M. Marca, Calixto Quispe. Mucho les agradezco su interés y aportes, que he procurado incluir en esta versión final. Las principales contribuciones de otros autores vienen indicadas en las notas. Pero son muchos más los nombres y títulos implícitos entre líneas. Por tratarse de un ensayo de síntesis para gente poco familiarizada con el mundo aymara y no de una pesada pieza de erudición, ha resultado imposible especificar todos mis reconocimientos. Para un acercamiento más global al pueblo aymara y su cultura, ver la obra colectiva Albó (ed. en prensa) con su bibliografía, y, a un nivel más popular el **Boletín** que periódicamente publica el Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito, Puno) desde 1974; este incluye una serie paralela en aymara. Entre las muchas monografías sobre comunidades específicas, la de Carter-Mamani (1982) es la que da una visión más global y asequible de la vida comunal, en este caso en Irpa Chico, muy cerca de la ciudad de La Paz. En el aspecto específicamente religioso, ver el diccionario de Hans van den Berg (1985) con su bibliografía. Este mismo autor (Berg 1980, 1984) ha publicado además una completa bibliografía en 4 volúmenes sobre el mundo aymara. Aunque de un enfoque ya superado, ver también un detallado estudio de la religión en Chucuito por los años 40 en Tschopik (1968). La tesis doctoral de Enrique Jordá (1981) es hasta ahora la primera y más documentada reflexión teológica a fondo, a partir de la religión aymara.

cada grupo específico y muestran mayor variedad y flexibilidad de uno a otro lugar y momento. Esta dialéctica entre grande y pequeña tradición se da, por ejemplo, en el mundo hindú o en los países de tradición musulmana.[2]

Algo semejante ocurrió sin duda en las sociedades andinas originarias, dentro de las que se inscriben la sociedad aymara, objeto del presente ensayo, y la sociedad quechua, a la que se refiere el ensayo de Manuel Marzal en este mismo volumen.

Pero desde 1532 la historia de aquellas sociedades se vio truncada y sacudida por una invasión y conquista desde Europa y el subsiguiente establecimiento de una sociedad híbrida colonial. Tal situación -solo parcialmente aceptada por el pueblo aymara, que desde entonces se siente "oprimido pero no vencido"3- ha permitido el mantenimiento y desarrollo relativamente autónomo de muchas "pequeñas tradiciones locales", pero en cambio ha dificultado la persistencia y crecimiento de una "gran tradición" que aglutinara y diera sentido de coherencia total al sistema.

En sustitución de la "gran tradición" andina se pretendió introducir el "cristianismo" de los conquistadores y colonizadores. Independientemente de la buena o mala disposición de los nuevos evangelizadores, es natural que un sistema de creencias exógenas, traído desde tan lejos y cristalizado en situaciones sociales y culturales tan distintas, no podía ser un sustituto de igual peso y coherencia que la antigua "gran tradición", a la que la nueva matriz "cristiana", que representaba no solo una fe, sino también todo un nuevo sistema simbólico y cultural, y que además se ligaba a la sociedad colonial dominadora, logró como máximo la creación de nuevas formas religiosas sincréticas, muy variadas entre sí, como consecuencia de la diversidad ya existente entre las "pequeñas tradiciones locales" y de los impactos diferenciados que tuvo y sigue teniendo la experiencia colonial a lo largo y ancho del mundo andino y aymara.

A todo lo anterior hay que añadir, ya en este siglo, los nuevos impactos, múltiples e igualmente diferenciados, procedentes sobre todo de dos fuentes: a) la penetración de la sociedad "moderna" a través de escuelas, legislación pro-estatal y anti-indígena,acceso a la política nacional, sindicatos, etc. etc.; y b) la

---

2 Robert Redfield es quien más elaboró esta doble noción en los años 50-60. Pese al rol comparable de los qilga (Bouysse-Harris 1987), en los Andes no llegaron a desarrollarse "sagradas escrituras".

3 Lema de la Confederación Sindical Unica de Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que agrupa a casi todo el campesinado del país.

proliferación de nuevas propuestas religiosas llegadas desde el exterior, tanto por parte de católicos de orígenes muy diversos como de una gama cada vez más amplia de denominaciones evangélicas, e incluso algunas otras.

El resultado de esta experiencia plurisecular, sin duda dolorosa y no exenta de traumas, es la multiplicidad actual. Pero tras las diferencias se observa también la continuidad subyacente. Cada variante es como una reproducción, más o menos modificada, con ciertas carencias y mutilaciones, de una misma imagen antigua y venerable . Es como si en cada lugar la misma escultura hubiera sido hecha añicos y vuelta a reconstruir; pero en el proceso algunas piezas del original se conservan mejor en unos lugares y otras en otros; y los vacíos son llenados de diversa forma en cada lugar de acuerdo con la creatividad local y también con el nuevo modelo traído por quienes quisieron destruir la estatua original. En este proceso de permanente reconstrucción dentro de cada comunidad pesa lo andino -más que las actuales diferencias lingüísticas entre lo quechua y lo aymara-, pesa la tradición local, la tradición cultural hispano-criolla y, dentro de ella, también lo cristiano.

Pero el conjunto va siendo reinterpretado sobre todo en función del mayor peso específico que tiene el receptor, que en nuestro caso es obviamente el pueblo aymara. El viejo dicho latino *quid recipitur ad modum recipientis recipitur* (lo que se recibe se adapta al modo de ser de quien lo recibe), tiene aquí plena aplicación. Por mucho que en la nueva sociedad colonial el cristianizador provenga de los sectores dominantes y el aymara sea el sector oprimido, éste último es el *recipiente*. Por tanto, todo lo que recibe desde afuera y desde arriba se va acoplando a su modo de ser, a su lógica y a su vivencia milenaria.

ARYA YALA

Religión aymara, religión cristiana y experiencia de Dios

Al hablar de la experiencia religiosa del Aymara de hoy, hablamos de la vivencia religiosa de un pueblo que desde hace cuatro siglos se llama cristiano y que ha incorporado en su experiencia religiosa muchos elementos simbólicos y éticos de origen cristiano. La conquista-colonia -opresión y la evangelización, con sus luces y sombras históricas, son partes difícilmente separables de la vivencia y memoria concreta del pueblo aymara de hoy. Pero a la vez, sigue siendo también una experiencia religiosa aymara mantenida y consolidada a lo largo de esos siglos y de todos los que precedieron a la invasión. Hasta hoy podemos seguir hablando de una auténtica religión aymara, en parte expresada públicamente y en parte cultivada en forma clandestina.

Es tal vez más artificial que real preguntarse si en realidad se trata de una religión aymara barnizada de términos y símbolos cristianos o, al revés, una religión cristiana en la que subsisten más o menos elementos de la tradición andina. Decidir qué es barniz de qué, dependerá en gran parte de la concepción más rígida o más elástica que tenga cada uno con referencia a los dos términos en cuestión. Unos verán incompatibilidad entre las dos concepciones y, por tanto, se inclinarán al lado que más les satisfaga. Pero otros, más flexibles, verán posible una síntesis andino-cristiana.

La forma específica en que lo cristiano ha quedado incorporado hoy dentro de la experiencia aymara abre grandes interrogantes y desafíos para quienes, llamándose cristianos, han pretendido "convertir" a este pueblo en el pasado o el presente. Pero, si reflexionamos más a fondo sobre lo que San Agustín llamaba "semillas de la revelación " o lo que Karl Rahner llama el "existencial sobrenatural", para un creyente la experiencia aymara incluye sin duda una experiencia de Dios, presente siempre en la historia y percibido desde mil cristales y reflejos distintos por todos los pueblos de la tierra. Pero hay aquí mucho más que una mera consideración teórica. Hablamos también de la experiencia vivida por tantos que hemos tenido el privilegio de compartir comida y techo con este pueblo aymara durante años. Damos testimonio de lo que hemos visto y oído .

En cualquier caso, lo que aquí buscamos es precisar en qué consiste la experiencia religiosa -para nosotros, experiencia de Dios- de este pueblo aymara actual, cuyas raíces penetran hondo en el pasado y que han quedado expuestas a lo cristiano desde hace medio milenio.

En este breve ensayo no podemos referirnos a todas las experiencias religiosas que de manera distinta brillan en el actual mosaico aymara. Para ello precisaríamos varios volúmenes. Tampoco resulta oportuno limitarnos a mostrar en detalle solo una de estas experiencias, correríamos el riesgo de perder la cosmovisión global porque alguna pieza clave puede haber quedado demasiado diluida en aquel lugar concreto. He optado por un camino intermedio. A partir de la reconstrucción de la experiencia que va acumulando un individuo desde su nacimiento hasta la muerte, he intentado llamar la atención sobre algunos rasgos -en mi opinión, más centrales - de la concepción y vivencia religiosa aymara. Queda mucho más en el tintero. Por ejemplo, apenas si se llegan a insinuar dimensiones muy desarrolladas, como el vasto mundo de los mitos de origen, la riqueza simbólica de tantos y tan elaborados rituales o la larga lista de especialistas religiosos, cada uno con su carisma particular. He concentrado más bien el esfuerzo en identificar algunos perfiles que ayudarán a entender esa

estatua múltiple y fragmentada, pero con tanto en común que es la experiencia religiosa aymara de hoy.

Pese a lo expresado más arriba, en el grueso del texto hablaré solo de experiencia y concepción "religiosa" sin querer prejuzgar si es o no una experiencia de (nuestra concepción) de Dios. Me ha parecido menos etnocéntrico, más realista y más respetuoso intentar presentar, siquiera en una primera instancia, la manera, en que el propio aymara desarrolla su vivencia de un mundo muy real que lo supera y con el que llega a tener una relación permanente. Solo en las páginas finales se retoma el tema complementario "experiencia de Dios" intentando señalar algunas pistas más precisas sobre cómo nosotros percibimos que la vivencia aymara es efectivamente una experiencia de quien para nosotros es el Dios Vivo.

2. El Pueblo Aymara

Es imposible comprender la religión de un pueblo sin tener antes algún conocimiento global sobre la vida y medio en que se desenvuelve.Al menos a grandes brochazos, aquí se presentan los rasgos más característicos del pueblo aymara.

ABYA YALA

Un pueblo partido por tres estados

Los casi dos millones de Aymaras actuales ocupan la mayor parte del Altiplano, una amplia meseta que a unos 4.000 metros de altura se extiende por casi mil kilómetros en torno a los lagos Titicaca y Poopó hasta los grandes salares más al sur. Su territorio abarca también serranías, valles interandinos y las zonas semi-tropicales (Yungas) circundantes, con alturas que oscilan entre más de 6.000 metros en las cumbres nevadas y menos de 1000 en áreas de reciente asentamiento. Este territorio se halla actualmente distribuido y limitado por tres estados: Bolivia, Perú y Chile, en orden decreciente de importancia numérica de su población aymara. Los bisabuelos de los actuales Aymaras ocupaban una extensión mucho mayor, en un territorio parcialmente compartido con los Quechuas, los Urus y otras etnias menores. La Colonia, con sus políticas de concentración poblacional para fines tributarios y misioneros, fue encogiendo el territorio aymara hasta su configuración actual; a pesar de todo otras regiones hoy quechuizadas mantienen todavía algunos rasgos de su ancestro aymara, por ejemplo en su universo religioso.

La gran mayoría de la población aymara vive hasta hoy de sus actividades agropecuarias en el campo, principalmente en el frío altiplano. Pero hay medio millón de Aymaras-urbanos en la ciudad de La Paz, capital de Bolivia, y de 100 a 200.000 repartidos por las ciudades de Oruro, Arequipa, Tacna, Arica y otras menores, por muchos campamentos mineros de la región, e incluso en la lejana Lima, capital del Perú.

La tierra no da así nomás

La mayoría rural altiplánica, a la que nos referimos más específicamente en este trabajo, combina la agricultura de subsistencia, la ganadería y a veces otros trabajos estacionales dentro y fuera de su comunidad, en proporciones que varían según los recursos y oportunidades de cada lugar. El principal producto agrícola es la papa (patata), oriunda de la región, y de la que se conocen centenares de variedades. Su cultivo se complementa con el de otros productos autóctonos (como la quinua) e introducidos (como la cebada). La llama y la alpaca son los principales ganados autóctonos; pero desde la Colonia casi cada familia tiene también su rebaño de ovejas, al menos una yunta y otros animales domésticos menores.

En los valles abunda el maíz, y en el subtrópico la célebre hoja de coca, ambos productos autóctonos. En esos climas más templados ha sido más fácil la introducción de otros productos traídos de afuera -como frutales, café, arroz, cabras o vacas-, incluso para su explotación a escala comercial cuando los caminos lo permiten.

Principalmente en el altiplano la actividad agropecuaria está llena de riesgos naturales por la sequía, la helada (que puede ocurrir en cualquier mes del año), el granizo o, cerca del Lago, las inundaciones. Por eso el esquema tradicional proveía que cada comunidad tuviera acceso complementario a los diversos climas o pisos ecológicos. Con la Colonia y la República la mayoría de las comunidades fueron delimitadas a un único microclima ; además, las mejores tierras pasaron a manos de los patrones, por lo que unos Aymaras quedaron reducidos a tierras marginales y escasas, y otros a la condición de peones de hacienda. Las reformas agrarias de Bolivia (1953) y Perú (1969) devolvieron tierra a muchos ex-peones, pero ya en forma muy fragmentada . Aunque en muchas comunidades originarias se mantiene la propiedad comunal, el usufructo y la unidad económica de producción está fundamentalmente en manos de cada familia.

Fuera de Yungas y de algunos valles más privilegiados, que producen ante

todo para el mercado, la gran mayoría cultiva prioritariamente para su autoconsumo. Sinembargo, casi todos llevan al mercado algunos excedentes agrícolas, cuando los hay, algún ganado o artículo artesanal, o venden su mano de obra temporalmente vacante . De esta forma las familias compran una gama de artículos manufacturados que ya consideran indispensables; por ejemplo, pocas o muchas piezas de su indumentaria, un radio, una bicicleta o el consumo suntuario en las fiestas.

De la comunidad a la nación aymara

Las antiguas comunidades, conocidas como *ayllu* o *jatha*, habían llegado a aglutinarse en unidades mayores hasta formar varias "naciones", que a su vez, en vísperas de la conquista española , pasaron a conformar el Qollasuyu, una de las cuatro partes constitutivas del Estado Inka. A partir de la Colonia estas unidades mayores fueron desarticuladas. Pero las unidades comunales inferiores han sobrevivido hasta hoy con mayores o menores transformaciones y dimensiones según los lugares. Incluso las ex-haciendas se han reconstituido como comunidades.En el campo, prácticamente no existen Aymaras que no formen parte de algún *ayllu* o comunidad.

Desde la época colonial grupos de diez y cuarenta estancias, rancherías o comunidades se articulaban en torno a un pueblo central, cada vez más amestizado, del que dependían y al que debían servir en determinadas ocasiones. Con las citadas reformas agrarias de este siglo, estos vínculos tradicionales se debilitaron. En cambio, la mayoría de las comunidades, incluidas las nuevas surgidas de ex-haciendas, pasaron a conformar los llamados "sindicatos campesinos". Estos agrupan a todo el campesinado de Perú y Bolivia en organizaciones de carácter nacional, pero siguen teniendo como célula mínima a la comunidad con su organización tradicional y solamente transformada de manera superficial.

Todo el proceso anterior fue violento y ha originado una constante resistencia a veces pasiva y clandestina, a veces acompañada de alzamientos. Aunque los levantamientos han ocurrido en todos los siglos, el de mayor alcance fue en los años 1780-1783, y abarcó a todo el territorio aymara más la región meridional del mundo quechua. Tupaq Katari, principal líder aymara de entonces, sigue siendo reconocido como el símbolo de esta voluntad del pueblo aymara de no morir. En la última década han surgido, sobre todo en Bolivia, varios partidos y movimientos políticos aymaras que incluyen entre sus objetivos centrales el reconocimiento público de la lengua y cultura propia de este pueblo -uno de

cuyos elementos centrales es su religión-, al que cada vez más se empieza a llamar la Nación Aymara.

Un pueblo creyente

El pueblo aymara, que desde siglos atrás busca y encuentra su vida en uno de los paisajes más agrestes e imponentes del planeta -entre cumbres nevadas, altiplanicies inacabables y valles sin fondo- ha desarrollado una relación sagrada con este universo. Lo ve lleno de vida, penetrado de seres poderosos y extraordinarios tan reales como él, con los que debe aprender a relacionarse y convivir amistosamente y a los que debe tener presentes en todas sus actividades. Ellos protegen su existencia y le otorgan sus dones, siempre que se sientan debidamente reconocidos y atendidos. Pero si son ignorados o no se les dan el cariño que merecen, pueden reaccionar -como cualquier viviente- y retirar sus dones y protección o incluso enviar calamidades.

Los abuelos ayudaron al Aymara a orientarse dentro de este universo sagrado. Los hombres barbudos que posteriormente llegaron desde más allá del mar no le trajeron alternativas tan convincentes que le llevaran a abandonar definitivamente sus anteriores creencias. El invasor, pese a sus intentos, unas veces con la palabra explicativa, otras con la espada y la hoguera, solo logró añadir nuevos elementos al universo previo.En unos casos impuso nombres y símbolos nuevos a la realidad antigua de siempre; en otros, consiguió auténticas transformaciones o la inclusión de nuevas claves de interpretación y acercamiento a lo desconocido y sagrado. Pero estos nuevos rostros de Dios no eclipsaron los anteriores; a lo más, los complementaron. El Aymara hasta hoy se siente rodeado de un universo extraordinario, sagrado, y lleno de vida, presente en todas sus actividades.

En las páginas siguientes intentaré mostrar algo de esta experiencia religiosa, tal como la manifiesta el Aymara de hoy. En las secciones 3 a 7 se presenta el desarrollo de esta experiencia a lo largo del ciclo vital, con énfasis en lo que ocurre en el sector rural altiplánico y privilegiando aquellas experiencias directamente expresadas en el código simbólico religioso. La mayoría de los datos provienen del altiplano norte, tanto peruano como boliviano; pero se incluyen también algunas informaciones complementarias del altiplano sur, más tradicional (Oruro, Potosí y Norte de Chile). Con todo en las secciones finales ampliaremos el horizonte para alguna idea de otras variantes, como la minera y la urbana, y para retomar la pregunta más radical: ¿Cuál es el rostro aymara de Dios?

3. La llegada a este mundo

El nacimiento es un momento clave para fijar las relaciones del nuevo ser traído al mundo y de quienes lo cobijan con todo el universo sagrado en que la criatura recién nacida viene a insertarse.

Nacemos hijos del achachila

El parto es objeto de prolijos cuidados. La madre recibe alimentos especiales, y por cierto sin sal, quizás como referencia a su mayor exposición a las fuerzas de la naturaleza. Los asistentes rezan y además preparan para este momento, dirigida una ofrenda, llamada alta misa, a todos los seres ancestrales para que atiendan la salud de la madre. Cuando ya ha nacido la criatura son también varias las previsiones que subrayan la sacralidad y a la vez peligrosidad del evento. Nadie debe mirar la puerta del lugar en que está la "enferma", ni gente ni animales; el cordón umbilical se corta con cerámica o vidrio, no con objetos metálicos, para que el bebé no sea asesino ni sea asesinado; la placenta - llamada *jakaña*, como la vida- se lava para que la *wawa* (niña) sea linda, se observa con detalle en busca de augurios sobre el futuro del recién nacido, se adorna con flores y mistura, a veces se adereza incluso como si fuera un plato exquisito, y unos días después se entierra en el patio o se quema arrojando las cenizas al techo de la casa.[4]

Todo lo anterior muestra la profunda relación entre el nacimiento y las fuerzas ancestrales y sagradas de la naturaleza . Pero aquí surge precisamente el dilema. El niño pertenece a este mundo ancestral: al nacer es del *achachila* , el abuelo o "antepasado", que a la vez significa también los cerros más importantes del contorno. Le pertenece; y si muere en tal estado, hay que entregárselo, llevándolo ritualmente a la punta del cerro o al menos fuera de los linderos de la comunidad, para que, si ocurre algo, no dañe a su territorio. De lo contrario el *achachila* lo reclamará enviando una granizada. Por eso, cuando efectivamente cae una granizada grave, las autoridades comunales empiezan a averiguar quién ha transgredido esta obligación sagrada. Si es preciso, buscan casa por casa hasta dar con la mujer cuyos senos indiquen que tuvo parto, pero que, sinembargo, no está criando ningún bebé. La culpable tendrá que reconocer dónde enterró a la criatura (o quizás el feto), y ésta será llevada entre ritos al lindero o al cerro del

4 Carter-Mamani (1982); Boletín del IDEA, passim; Allen (1972).

achachila , a quien pertenece, para así restablecer el equilibrio.

Mientras el niño siga en esta situación es *mūru wawa* (bebé moro); y, si muere así, es *limpu* (limbo), palabras ambas españolas, pero reinterpretadas como seres pertenecientes al mundo ancestral. Recién con el bautismo la *wawa* entrará en el mundo social y cristiano.

Cristianos y con nombre

Cuando se ha logrado la aceptación de los padrinos adecuados, a quienes el niño con los años pueda asemejarse, éstos lo conducirán a la iglesia y al sacerdote -quizás a muchas leguas de distancia - para que allí se le imponga sal, óleo, agua y sobre todo un nombre cristiano, probablemente el que señale el almanaque para el día de su nacimiento. Por sus funciones los padrinos son llamados *ichu tata, mama* "el señor, señora que lleva en brazos" y *suti tata, mama* (suti, nombre). El lazo que adquieren con su ahijado y con su familia se convierte en algo sagrado, fuente de muchas relaciones de reciprocidad en el futuro.

El bautismo, de esta forma, introduce al niño en el mundo social, a la vez que frena el poder omnímodo de *achachila* y otras fuerzas ancestrales, equilibrándolo con el poder de Dios. Con ello, a su vez, también la comunidad queda protegida. Por todo ello el bautismo pasa a ser un rito esencial de entrada en el mundo y la sociedad. Si es preciso, incluso se hará bautizar a fetos ya muertos para arrancarlos del *achachila*. El sacerdote Monast relata casos en que los padrinos recorrieron más de cien kilómetros en busca del bautismo.[5] En emergencias , los familiares se animarán a hacer lo mínimo; por ejemplo, darán al recién nacido un poco de sal -condimento y, como tal, símbolo del mundo social contrapuesto al mundo natural- y dirán: "Ya es cristiano".Pero otros elementos, particularmente el óleo, que con frecuencia da nombre al mismo rito del bautismo, suelen ser incumbencia del ministro oficial de la Iglesia.

5 Monast (1972) muestra la reacción de un misionero que descubre el universo religioso aymara para el que no había sido preparado. Ver vivencias comparables con su evolución día a día en los diarios personales de García (1983) entre los Quechuas del Cuzco y en Arnalot (1982) entre los Achuar de la Amazonía.

4. Viviendo con los de abajo y los de arriba

La entrada misma en la vida ya ha venido marcada por la presencia de dos mundos: uno ancestral, más cercano pero peligroso, que a veces se llama *manqha pacha*: el mundo de abajo y de adentro; otro, más ligado al orden establecido, controlador del anterior, que suele llamarse *alax pacha:* el mundo de arriba. Los que vivimos en este mundo *(aka pacha)* estamos permanentemente expuestos a las fuerzas de arriba y abajo, y debemos aprender a convivir respetuosamente con ambas.[6]

Los ritos actuales de entrada en esta vida muestran cierto nivel de éxito en los esfuerzos de los misioneros coloniales par garantizar el bautismo y para relegar las fuerzas ancestrales al mundo de los malignos. Pero el bautismo no es lo definitivo, sino solo el principio de una larga vida llena de nuevas y complejas experiencias religiosas, que seguirán involucrando hasta el final tanto a los de abajo y de adentro como a los de arriba de una manera más complementaria que contradictoria.

El paso a niño responsable

El siguiente salto social, entre los tres y cinco años, es el primer corte de cabello. El cabello, como las uñas o el sudor, es algo importante y a la vez peligroso. Por ser parte desprendida del propio organismo, puede ser objeto de manipuleos dañinos. Brujerías realizadas sobre cabellos desprendidos de alguna persona repercuten en ella. Por eso el cabello del niño necesita un tratamiento especial.Durante los primeros años su cabellera anda suelta y libre , formando a veces nudos espesos, como si se tratara de lana, sin ser cortada ni arreglada.

Pero, llegada la edad, se prepara una ceremonia especial. Se nombra a una pareja de padrinos, que pueden ser los mismos del bautismo u otros, preferentemente de buena posición social. El día señalado, los padres invitan a los padrinos y a todos los amigos ofreciéndoles buena comida y bebida. Despúes, el niño o niña es colocado en una mesa u otro lugar prominente, en que está rodeado de símbolos de abundancia, y se inicia el rito pidiendo permiso a los diversos seres protectores: los *achachilla*, la Madre Tierra, los espíritus del hogar, nuestro Padre Dios...Enseguida ,"con mucho respeto religioso, pero al mismo

6 Este enfoque ha sido desarrollado principalmente por Harris-Bouysse (en prensa) sobre todo en base a sus datos del norte de Potosí. Ver otros enfoques en nuestra sección 8.

tiempo entre bromas", se va invitando con un trago , primero a los padrinos y después a los demás asistententes, a que cada uno vaya cortando un mechón de cabello en uno o varios turnos. Estos, al cortar el mechón , lo depositan con cuidado en un plato junto con un regalo en dinero o en especie. Al final, el festejado es vestido con ropas nuevas, regalo de sus padrinos, y la madre guarda el cabello en un lugar especial. Todos los obsequios constituyen el capital inicial para la vida real del niño o niña, que así deja una infancia sin obligaciones para entrar a ser uno más en las tareas rutinarias de la casa y con el tiempo, de la comunidad. En esta ceremonia, que marca un nuevo paso en la inserción social, ya no hay contraposiciones entre el mundo cristiano y el ancestral.

Los protectores del hogar

A medida que va llegando al uso de la razón, el jovencito empieza a descubrir un mundo complejo en torno suyo, tanto en el hogar como en las sementeras y en los lugares de pastoreo.

Una de las primeras verdades que el niño o niña aprenderá, guiado por sus padres, es que su propia casa y el espacio que la rodea tiene mucho de templo, ya que cobija a sus seres protectores. Estos reciben genéricamente el nombre de *uywiri*, "cuidadores", y vienen a ser los ángeles de la guarda de la familia.

Aprenderán a invocar y respetar a un protector masculino -llamado *Kuntur Mamani* "Cóndor Halcón" o, entre los pastores de Puno, *Mallku*"jefe"- y a una protectora femenina, llamada a veces *Qhiri Awicha*, "la abuelita del fogón". El primero se asocia más con el techo, la parte alta de la casa; la segunda, con la cocina u hogar, propiamente dicho.[7] El patio y los corrales, que complementan el conjunto doméstico, son también objeto de muchas prácticas religiosas dirigidas a estos y otros protectores. En el centro del patio suele haber incluso la *misa qala* "piedra de las ofrendas". Posiblemente en la pared o sobre la mesa hay además alguna cruz, cuadro o imagen del santo, que también protege el hogar; llegado su día será llevado a oír misa en la iglesia, y después será objeto de una fiesta familiar.

Si sobrevienen desgracias a la familia, pueden deberse a que ésta no ha reverenciado en forma adecuada a todos estos protectores, y por eso ellos se han olvidado de cuidarla.

---

7 Palacios (1982) tiene una excelente descripción del simbolismo de la casa entre los pastores de Puno. Ver Martínez (1976) sobre el Altiplano Chileno.

Una de sus primeras tareas productivas será probablemente acompañar a quienes llevan los rebaños a pastorear. Y en esas andanzas por todo el territorio comunal aprenderá rápidamente los nombres de numerosos seres y lugares sagrados. Sabrá cuáles son los cerros más sagrados, más conocidos como *achachila* o "abuelos". Descubrirá que además están las *awichas* o "abuelitas", principalmente por las quebradas.

El muchacho oirá hablar también con frecuencia de la Madre Tierra, con el nombre de *Pacha Mama* o *Wirjina* (Virgen). A ella se harán libaciones constantemente, en cualquier oportunidad en que se comparta bebida y en todos los ritos del ciclo agrícola; se le temerá también cuando se transite por parajes solitarios.

Al cruzar entre dos cumbres, cuando se cambia de un paisaje y territorio otro, le hablarán de la *apachita*, venerada por caminantes, camioneros y por todos los viajeros: en la *apachita* todo el mundo saluda y ruega al espíritu del lugar para tener buen viaje, frota su cuerpo con una piedra para transferir el cansancio y tener fuerza, deja la piedra allí en un montón, arroja la coca que estaba mascando y así abandona el mundo dejado atrás para entrar en el nuevo que se le presenta; antes de seguir, todos se saludan como si recién se encontraran.

Otros lugares, que podrían pasar inadvertidos a cualquiera, quizás en medio de la pampa o en el extremo de un cultivo, son sagrados por otros motivos: Porque allí hay alguna piedra especial, quizás oculta, que también es *achachila* protector o *wak'a* . O porque allí cayó -el "respirar" de la Madre Tierra, que ha llegado hasta la "gloria" de arriba-, y por tanto es lugar priviligiado en los contactos entre el mundo de arriba y el de abajo: allí pueden haber surgido diversos tipos de seres duplicados, mellizos -cerros, productos, animales, gente- o incluso *yatiris* , "los que saben, los maestros" (chamanes o sacerdotes de la religión aymara), precisamente por haber sido tocados por el rayo y haber sido vueltos a la vida por éste.

Pero los jovencitos que van descubriendo la vida y sacralidad de todo el paisaje que les rodea quedarán aún más impresionados al escuchar que hay ciertos lugares muy peligrosos, a veces al lado mismo de la casa, que son *phiruni* (fieros) porque allí hay "diablos" de todo tipo": *saxra*, *ñanqha* , *supaya* , *anchanchu* ...o porque allí hay restos de gente muy antigua, del tiempo de los *chullpa* -que vivieron antes de que existiera el sol- o de los *jintilla*, los "gentiles" que no llegaron a ser cristianos . Incluso el viento que llega de esos

lugares puede ser dañino. Otros seres serán peligrosos por otros motivos, por ejemplo los "condenados", almas de muertos que cometieron un delito grave y no pueden descansar en paz; o el *kharisiri*, un cura u otra persona asociada a él que saca la grasa de sus víctimas para utilizarla después como óleo en el bautismo.

En realidad, los seres y lugares reseñados en esta larga (pero muy abreviada8) lista tienen todos algo de ambigüedad. Son peligrosos,y exigen por tanto ser tratados con el debido respeto, recibiendo ofrendas de los humanos. Pero a la vez ninguno de estos seres es totalmente malo. Todos tienen mucho "hambre" y deben ser bien atendidos para que no se tomen lo que necesitan por su cuenta, provocando enfermedades, muertes y desastres naturales.Pero cuando se les atiende bien, brindan protección con sus dones extraordinarios y dan los "avíos" o provisiones necesarias. Los *achachilas* y la (s) *pacha mama* (s) son particularmente protectores de la comunidad. Pero, de una u otra forma, todos pueden contribuir al bienestar del conjunto. Lo vimos, por ejemplo, en el caso del rayo. Incluso los más identificados como diablos y malignos tienen el control de ciertos bienes, como la riqueza, los minerales y la música. En realidad, la frontera entre diablo y progenitor, entre peligroso y protector, se va haciendo cada vez más difusa a medida que nos vamos adentrando en este mundo: lo más característico es más bien el rol doble de cada uno de los seres que le dan vitalidad.

ABYA YALA

Los protectores y los espíritus de la producción

La actividad principal del Aymara cuando ya ha dejado la niñez es la agropecuaria, con mayor concentración en los cultivos o en el pastoreo , según las condiciones ecológicas de cada lugar. Pero, como indicábamos al principio de estas páginas, las actividades esenciales de subsistencia están llenas de riesgos, particularmente en el altiplano. Una helada puede cortar en una noche los

8 El diccionario religioso de Hans van den Berg (1985) cita 89 seres sobrenaturales de tradición andina, y sin duda se queda corto al cubrir insuficientemente las regiones más tradicionales de Oruro y Potosí. En una comunidad de Oruro y en el curso de una sola ceremonia para el ganado en una familia particular, Abercrombie (1985: 168-170) anotó 60 libaciones a otros tantos seres protectores, que incluyen entre otros a los protectores directos del hogar, a los espíritus del ganado e incluso de su estiércol -ambos organizados según parentescos-, los diversos altares y cumbres; la mayoría eran invocados por parejas, por ejemplo "el padre delantero del rebaño y -después- su *yanami*, su par".

esfuerzos de largos meses, una nevada fuerte puede acabar con las crías del año y una sequía prolongada es causa de grandes angustias, obligando a muchas familias a emigrar temporalmente por haber quedado sin productos ni reservas.

Por eso el agricultor aymara está pendiente de los más pequeños signos de la naturaleza para prever el futuro y organizar sus actividades agropecuarias: el aire con su nitidez o sus nubes; los matices que toman ciertas constelaciones y hasta las manchas oscuras del cielo nocturno; el comportamiento de ciertas plantas y animales, como el momento de florecer o la altura de los nidos sobre las totoras del lago; los signos y mensajes de las hojas de coca al caer sobre el tejido ritual, o del metal cuando se funde al fuego en la noche de San Juan, "la más fría del año"...todo son indicios de lo que ocurrirá en el siguiente ciclo agrícola.

Por supuesto, en esta mezcla de ansiedad y confianza las técnicas ancestrales o modernas deberán completarse con el permanente diálogo con los seres sobrenaturales, que manejan el clima y las fuerzas de la naturaleza mejor que el hombre. Los *achachilas* son los dueños de las nubes, el agua, la nieve y el granizo. Nuestro padre que está en el cielo regula las estaciones, y el sol da calor necesario para la vida. Esta brota de la tierra; y por tanto, una vez más, el gran interlocutor de la producción es la Madre Tierra. La *Pacha Mama* es una y múltiple: está presente en todas partes, incluso en los lugares agrestes y peligrosos; y está diferenciada de una manera muy personal y particular en cada parcela concreta, como *uywiri* o cuidador de la familia que la trabaja. Puede quedar personificada, además, en alguna imagen de virgen en la capilla local.

Junto a ella están todos los espíritus generadores de los diversos animales y productos. Ellos son los que, al ser llamados y atendidos con cariño en los momentos cumbres del ciclo anual, aseguran la fecundidad abundante de las parejas, tanto de animales como de plantas, e incluso del dinero y de las personas. Estos espíritus, que el literato peruano José María Arguedas definió como "arquetipos germinantes" de cada especie, reciben diversos nombres según el producto y los lugares.

Uno de los nombres más frecuentes es *illa* o mama illa, referido sobre todo al espíritu multiplicador del ganado. Su nombre está posiblemente relacionado con *illapa* "rayo", que -como vimos -tiene poder duplicador de los seres, y con nombre de algunos de los nevados más majestuosos del altiplano, como el Illimani y el Illampu, fuentes de rayos y lluvias. Pero los *illa* no son espíritus exclusivos del ganado. Los hay también para otros bienes que hacen posible la vida del hogar, como la ropa, el dinero y por supuesto, los productos agrícolas.

Uno de los nombres más sugerentes para referirse al espíritu de la

producción agrícola es *Mama Ispalla* (*ispa* mellizo, e *illa*). Se aplica sobre todo al espíritu de la papa y, por extensión de lo que se produce en el mismo terreno en los años siguientes del ciclo rotativo.

En realidad, el Aymara ve en cada producto agrícola y en cada animal a un ser vivo y venerable, con los que establece diálogos, a los que adorna, ofrece coca y tragos para que se sirvan, y a los que besa reverencialmente. En ocasiones rituales, más vinculadas con el espiritu de la producción, cada especie animal y agrícola tiene su propio nombre:

> La papa es *mama jatha* "señora semilla, germinadora", o *imill t' alla* "muchacha, esposa del jefe comunal". La cebada es *phisqa qunqur tutu* "grano con cinco rodillas" o *waranq ispilan mallku* "jefe con mil espigas". La oveja es Niña Luisa o *kumpitisa* (confites). La llama es tata o *mama sulla* "señor/a rocío"...

Ispallas , *illas* y otros espíritus semejantes se concretizan además -como antes vimos con la *Pacha Mama* hecha imagen de la Virgen - en objetos determinados, como una papa de forma y tamaño excepcional; piedritas vistosas a las que se ve caminar por las pampas e incluso amuletos elaborados artificialmente en forma de animales, de hombre que teje, una pareja haciendo el amor, una casa surtida con todos los enseres, etc.[9] Todo ello, como las imágenes recuerdan a los santos, ayudan al aymara a recordar la permanente presencia y acción de estos espíritus germinales.

El año agrícola y ceremonial [10]

La producción no solo tiene que ver con lugares, espíritus y semillas llenos de vida. Es también un proceso en el tiempo. Por eso hay una estrecha relación entre el ciclo agrario y el ciclo ceremonial anual. Cada día y cada época tiene su mensaje y exige determinadas conductas religiosas.

---

9 Ver ilustraciones de illa y otros objetos rituales complementarios (mullu, chiwchi, misterio, etc.) en el diccionario de Berg (1985). Este autor solo subraya su rol como amuletos y no el de espíritus germinales.

10 Berg (en preparación) es el recuento más completo de ritos agrícolas aymaras en el tiempo y por regiones. La correlación entre ciclo agrícola, ceremonial y musical es mostrada por Mamani (en prensa) en el Altiplano norte y por Harris (1983) en el norte de Potosí.

El año nuevo aymara en realidad no empieza en enero, sino en agosto, cuando ya ha culminado el año agrícola anterior y se realizan los preparativos más inmediatos para el siguiente. Se dice que a principios de agosto la tierra se abre y los "diablos"entregan sus tesoros. Es un mes ventoso, en que los espíritus andan sueltos. Es el mes en que se inician los nuevos *yatiris* o especialistas religiosos de las comunidades. Sus primeros días ofrecen signos de lo que ocurrirá a lo largo de todo el nuevo ciclo agrícola. En este mes se realizan ofrendas especiales en los cerros más sagrados "para dejar allí todo lo malo de la comunidad y para lo bueno pedir perdón"[11]

Otro momento culminante es el mes de noviembre, cuando empiezan las primeras lluvias y con ellas las grandes siembras anuales. Con Todos los Santos -día de los muertos, fiesta a la vida[12] se inicia la época a la vez más peligrosa, laboriosa y productiva del año. Durante toda ella se mantiene mucho más contacto con los poderosos seres generadores de la tierra: se les hacen ayunos, ofrendas y otros festejos relacionados con la fertilidad. Hay una música propia de toda esta época. Esta etapa culmina en Carnaval -llamado a veces "medio año"- o en otros lugares, inmediatamente antes de la Pascua.

A continuación empieza la otra parte del año, mucho más alegre y festiva , caracterizada también por su propia música . En ella ocurren celebraciones importantes, como la fiesta a la cosecha en Pentecostés; varias fiestas para los animales, como San Juan al fin del período de parición de las ovejas, y sobre todo las fiestas patronales de cada comunidad, concentrados mayormente en esta época sin lluvias, cuando se gozan los frutos de la cosecha. La buena celebración de la fiesta del santo o santa titular de cada lugar atraerá un gran apoyo de este protector para tener una buena producción en el futuro inmediato.

Aparte de los grandes hitos señalados, otros santos y santas del almanaque cristiano se insertan en este mismo marco referencial. Tata San Andrés, por ejemplo, conmemorado a fines de noviembre e identificado a veces como "diablo", tiene poder sobre la lluvia ,tan necesaria en esa época del año. Mama Candelaria, el 2 de febrero, tiene que ver con el crecimiento de las plantas. Los días que el almanaque señala un santo Papa son buenos para trabajar el producto del mismo nombre; en cambio los días en que hay santo mártir, no. La fiesta de

---

11 Ver recuentos sobre el cerro Pachjiri, junto al lago Titicaca, en **Fe y Pueblo** nn. 13 (Newpower) y 18.

12 Berg (1987). Harris (1983) subraya el rol de los muertos en todo el período productivo de lluvias.

Corpus -Santísimo o Nostramo - se relaciona en cambio con el Padre Sol en una época cercana al solsticio de invierno.Y así podríamos multiplicar los ejemplos.

Dios, Cristo y los santos

Tanto en las celebraciones dedicadas al santoral como también en otras muchas dirigidas preponderantemente al panteón autóctono, los devotos aymaras hacen referencia y dirigen sus oraciones también a alguien menos visualizado, al que invocan como *Tatitu o Tatala*, "Señor" (con diminutivos que connotan cariño y súplica), *Suma Awki*, "Padre Bueno" y *Tiyusa*, "Dios" (del castellano). Son otras tantas referencias al Dios Supremo cristiano, incorporado al mundo andino desde la conquista. Se lo asocia no con este mundo más cercano al terrenal, sino con el *alax pacha*, el mundo de arriba, al que pertenece también el sol, la luna, las estrellas y parte de los santos. Este Dios padre es providente, y en alguna forma es superior a los demás seres protectores. Hay también un mito muy corriente, de raíces precoloniales, según el cual Dios padre se presentó en una fiesta vestido de mendigo. La gente no le reconoció ni atendió, por lo que el lugar fue destruido. Muchas ruinas de pueblos abandonados son explicadas basándose a esta historia.

Por las regiones de Oruro y Potosí es frecuente la identificación entre este Padre Bueno y el sol, cuya pareja es la "Santísima Madre Luna". Los llameros de K'ulta (Oruro) cuentan hasta hoy el siguiente mito de origen, que opone este mundo de arriba, vencedor, y el de abajo:

> Dice que Tatala y los diablos chullpas eran enemigos. Los chullpas lograron capturar a Tatala, un viejito forastero, y al fin llegaron a matarlo porque ellos eran muchos contra uno. Lo enterraron bajo tierra y encima colocaron espinos. Vigilaron, y al fin se fueron. Más tarde descubrieron que se había escapado. Volvieron a agarrarlo y lo enterraron de nuevo. Esta vez pusieron una gran piedra encima. Vigilaron y vigilaron. Pero cuando al fin se fueron, Tatala volvió a escaparse. Volvieron a perseguirle. Por el camino los chullpas preguntaron a otra gente si habían visto a un viejito que huía. Esa gente mostró las cenizas de un fogón que parecía más antiguo de lo que en realidad era. Entonces los chullpas pensaron que su enemigo ya había llegado muy lejos y se asustaron. Pensaron que, si podía escaparse de esta forma, podía vencerles. Entonces se pusieron rápidamente a construir casas bien sólidas, con las puertas mirando al este, para protegerse del calor y la luz del fuego de Tatala (que

se escapaba por el oeste). Pero entonces Tatala, ya convertido en sol, se levantó sobre el firmamento por el este, y los chullpas murieron en sus propias casas, achicharrados por el calor. Hasta ahora podemos ver las ruinas de los chullpas y al sol Tata Awatiri (Señor Pastor de rebaños) que sigue viajando por el cielo. Algunos chullpas lograron escaparse metiéndose dentro del lago Poopó y siguen viviendo hasta ahora. Son los urus, los chipayas y los muratos.13

Mitos semejantes sobre el fin de la era de los *chullpas* con la llegada del sol son corrientes en todo el mundo aymara. Pero en muchas partes, sobre todo más al norte, por el lago Titicaca, sólo quedan huellas indirectas de esta relación dios-sol; por ejemplo, el cuidado de dirigirse al este para ciertas oraciones y súplicas al *Suma Awki*, identificado como dios.

Las referencias explícitas a la persona de Jesucristo, aunque las hay, son más escasas. Oraciones cristianas como el Padre Nuestro y el Credo forman parte habitual de los rezos aymaras, incluso en muchos ritos dirigidos a los seres ancestrales. Lo mismo ocurre con la señal de la cruz, omnipresente en los ritos, en las casas, capillas y calvarios de los cerros, incluso al servirse la primera cosa se hace primero la señal de la cruz. Pero [illegible] cuerda poco a la persona histórica de Jesucristo, salvo entre quienes han estado últimamente más expuestos al estudio de la Biblia por sus relación habitual con curas o pastores. La conmemoración de su nacimiento en la Navidad -tan central en las ciudades a las que los campesinos aymaras siempre viajan- casi pasa inadvertida en el campo. Semana Santa es el momento del año en que hay mayores celebraciones explícitamente relacionadas con el misterio de su muerte y resurrección. Pero aun entonces es más frecuente una referencia genérica a la muerte de Dios de una manera que podría reinterpretarse cósmicamente como en el mito precedente.

Cuando el nombre de Cristo se invoca junto al de otros santos y de dioses ancestrales, o cuando en las iglesias se lo representa y festeja en alguna de sus muchas advocaciones de manera semejante a los demás santos, suele ser percibido como uno más o varios más dentro de este vasto panteón, por el que el Aymara se acerca a las raíces más profundas que dan sentido a su vida. Como resume Jordá (1981: 333 ss.), prevalece la idea de un Cristo Cósmico, al igual

13 En Dillon-Abercrombie (1984). Nótese que en el hemisferio norte las fechas actuales de la Navidad también coinciden con el solsticio de invierno, cuando vuelve a nacer el sol.

que ocurrió en otros momentos y lugares de la primitiva Iglesia.14

Muchos, que como resultado de catequesis bíblicas, tienen bien interiorizada la imagen de Dios Padre y de Jesucristo suelen recurrir también, reverencialmente, a algunos otros seres tutelares. Hace poco nos decía, por ejemplo, una devota mujer aymara, miembro prominente de la Iglesia metodista:

> Yo creo que Dios es uno, que es Jesucristo quien murió y resucitó por nosotros, por lo que había defendido a los pobres. En ese Dios único creo y también venero a mi Tierra Madre, pidiéndole su bendición. La verdad es que existe Dios y que también en este mundo existen los achachilas, nuestros protectores.15

5. La persona madura: su comunidad es sagrada

El crecimiento de la persona es también su cada vez mayor incorporación al mundo que la rodea. Esta empieza por la familia; pero después va abarcando la comunidad, la sociedad y -como lo hemos subrayado hasta aquí- la comunión con toda esta gran colectividad cósmica que vive abajo y arriba. Este proceso de incorporación a la vez sacral y social se inicia con el nacimiento y bautismo -cuando se adquiere nombre y unos nuevos "padres de nombre" y llega a su plenitud con el matrimonio, en que se pasa del estado de "muchacho/a" al de "persona" (*jaqi*) en su plenitud de pareja y con todas sus obligaciones comunales.

ABYA YALA

Un cambio tan importante implica un largo proceso ritual, con frecuencia de varios años, en el que aquí no podemos entrar.[16] Su culminación no es el matrimonio, propiamente dicho, sino el establecimiento definitivo del nuevo hogar. Este ocurre al completar la vivienda propia -techada ceremonial y competitivamente por los parientes de él y de ella- y con el nacimiento e incorporación ritual del primer hijo, que suele tener por padrinos a los mismos que cumplieron este rol en el matrimonio.

---

14 "Jesucristo nos parece poco conocido como el Unico Mediador y Salvador" (Jordá 1981: 204; ver 330-8).

15 **Fe y Pueblo** 18. Donde hay otros testimonios de sacerdotes, pastores y yatiris.

16 Ver los capítulos de Carter y de Albó, ambos sobre el Altiplano de La Paz, en Mayer-Bolton (1980). Para los ritos de techado ver Ochoa (1976 n. 36; Puno) y Platt (1976; norte de Potosí).

Cuando con este proceso matrimonial una nueva pareja llega a ser *jaqi* "personas", es como si volvieran a nacer. Por eso necesitan unos nuevos padres -los padrinos, llamados "gran padre" y "gran madre"-, quienes durante la celebración tienen que acompañar y ayudar a sus ahijados en todo: los conducen al templo, como si volvieran a bautizarse; les ofrecen un trago especial, al que llaman *puqi*,"calostro o leche primeriza"; les enseñan a bailar; incluso tienen que acompañarles cuando los ahijados deben salir de la fiesta para hacer sus necesidades.

La comunidad a su vez acoge también a la nueva pareja *jaqi* asegurándole acceso a las parcelas de tierra -la Virgen, Madre, Santa Tierra- que necesite.[17] En reciprocidad, la nueva pareja entra en su largo *thakhi* o "camino" de crecientes obligaciones con la comunidad, que cumplirá como algo sagrado. Se trata de cargos sociales que van desde obligaciones menores, como el apoyo a la escuela o el control socio-ritual de las sementeras,[18] hasta otras mayores, como cumplir su turno como autoridad principal que "apaciente como pastor" a su comunidad y ser el pasante de la fiesta patronal más importante.

El sello característico de cada cargo debe ser la generosidad y servicio hacia los demás comunarios durante el año de cumplimiento. Más que fuente de poder, para el Aymara un cargo es una carga económica en gastos y en tiempo. En algunos lugares al que cumple su cargo se le llama incluso *juchani* "el que carga el pecado", tal vez porque con su dedicación y empobrecimiento temporal para cumplir celebraciones comunales asume cierto rol de chivo expiatorio y asegura así las bendiciones para toda la comunidad. Para cumplir su cargo, los diversos pasantes deben desarrollar un sinfín de vínculos de reciprocidad con sus familiares, compadres y amigos, que o les ayudan o les devuelven ayudas recibidas anteriormente del pasante. De esta forma la red de reciprocidad y solidaridad comunal se va haciendo cada vez más tupida.

Como resultado final la comunidad, y de un modo particular la familia pasante, reciben la "bendición" tanto después de haber cumplido un importante

---

17 Por mucho que en la práctica se trate de una porción de la herencia familiar y a pesar de que la reforma agraria ha fomentado la propiedad parcelaria familiar, la comunidad suele mantener el control último de acceso a la tierra. No suele aceptar, por ejemplo, la venta a un extraño y se reserva el derecho de expulsar de sus tierras a quien no cumpla sus compromisos comunales o cometa algún grave delito comunal.

18 Por ejemplo, impone multas por daños del ganado a las sementeras y realiza ritos contra el granizo.

cargo anual como sobre todo al final de su largo "camino". Esta bendición es simbolizada en muchas partes cubriendo de panes y frutas a las autoridades cesantes, que bailan incesantemente así cubiertos de abundancia. Cumplida su última etapa la pareja *jaqi* entra en el grupo de los "pasados". Estos son más respetados en la comunidad porque le han dado su tiempo y sus ahorros para que llegue la bendición a todos y para que de paso todos celebren, coman y beban bien en los momentos festivos de máxima convivencia comunal. Por eso mismo los que tras ellos entran en los cargos siempre les invitan primero a ellos en señal de respeto; y cuando hay que tomar opciones importantes, la asamblea comunal, presidida por sus autoridades en ejercicio anual, no decidirá sin tener en cuenta la opinión de los pasados más prominentes.

Subrayemos dos experiencias religiosas que se dan en todo este proceso de maduración en la comunidad: el carácter sagrado de la autoridad-servicio y la fiesta.

Cumplir el servicio de ser autoridad no es solo responder en reciprocidad a la generosidad que la comunidad ha tenido con la pareja pasante. Implica además una relación muy particular con todos los seres que protegen o amenazan la vida comunal. Sobre todo en el altiplano sur, uno de los principales símbolos de la autoridad comunal es la vara, un bastón de mando con incrustaciones de plata.[19] Esta vara está llena de connotaciones religiosas. Se la llama, según las regiones, "Tres Reyes", "Papa Santo Roma" o "Nostramo", nombres castellanos y cristianos, que a la vez indican autoridad y vinculación con el mundo ordenado de arriba. El último título, por ejemplo, se aplica a Dios, al Santísimo Sacramento y al Sol. Hay varas masculinas y femeninas; pueden llegar a representar todo un linaje; son objeto de ritos y libaciones especiales; se las lleva a oir misa; y a veces se las guarda en lugar privilegiado dentro del hogar como a un santo. En resumen, llegra a ser la autoridad, no una ambición, sino una obligación dura pero sagrada, a la que se va entrando por turno, y de la que se sale con la bendición tanto para el cesante como para la comunidad.

La fiesta tampoco es una simple diversión, sino una de las instancias en que la experiencia religiosa, que tiene una importante dimensión festiva, llega a tener una mayor manifestación comunitaria. Aparte de la importancia de las

---

19 En el Altiplano norte prevalece como símbolo el chicote con incrustaciones de plata. Es también objeto de ritos, pero no tan elaborados como en el Altiplano sur. Ver Rasnake (1982) para el papel central que tienen las varas en el universo simbólico de los Yura. Un grupo aymara hoy quechuizado en Potosí.

fiestas, para que cada persona-pareja vaya avanzando en su "camino", durante su celebración hay muchas experiencias colectivas: el ir y venir de convites entre pasantes y comunarios, siempre salpicados de libaciones a los seres tutelares; los lazos duraderos de reciprocidad que ello implica; los conjuntos de música y baile que acompañan a cada pasante y que, con la mezcla de orquestas y coreografías más la comida y bebida abundante, crean un ambiente de euforia masiva...todo contribuye a esa vivencia y convivencia colectiva. La experiencia es de índole predominantemente religiosa.

El mismo hecho de la bebida sin límite tiene una dimensión religiosa. A diferencia de los países del primer mundo, en el campo aymara no hay alcohólicos crónicos. La gente bebe fundamentalmente en contextos de importante significado social y ritual. Más aún, bebe ante todo de resultas de una invitación; y entonces llegar al estado de embriaguez. Es lo esperado: indica la generosidad del pasante y el agradecimiento del invitado; según algunos, la misma pérdida del control es en cierta medida la entrega del cuerpo a los seres sobrenaturales que envuelven todo el ambiente de la fiesta (Abercrombie 1986). El pasante "ha de disponer de todo corazón" comida y bebida para que los demás se sacien; pero él mismo tiene que mantenerse sobrio a pesar de su participación en los convites, porque en esta ocasión es él quien invita.

Limitándonos al caso de las fiestas patronales, el corazón religioso de la celebración suele ser el santo o santa que preside el templo local. Normalmente está asociado con el mundo de arriba; más aún, si la fiesta llega a ser realzada con la fugaz presencia del sacerdote[20] para que celebre su misa con la hostia y el vino, la procesión con el santo, bautismos, matrimonios y todo tipo de bendiciones.

---

20 A diferencia del *yatiri* e incluso de los pastores protestantes, el sacerdote ni es comunario ni por lo general campesino. Con frecuencia es incluso extranjero. Es visto en la comunidad solo en raras ocasiones, cuando él la visita o cuando los comunarios le visitan en su residencia. Además el celibato lo coloca en una condición muy especial -que Roma difícilmente comprende (Jordá 1981: 423-5)-, al no haber alcanzado la madurez de jaqi. Pero es considerado un mediador religioso necesario. Por suerte la imagen del cura explotador y aliado de blancos y mestizos va disminuyendo. Donde se han desarrollado nuevos esquemas pastorales prevalece más bien la del cura promotor de nuevos proyectos beneficiosos para el campo. Pero suele seguir distanciado de los esquemas comunales, y su asociación con el *kharisiri* que saca la grasa de sus víctimas para el óleo bautismal no ha desaparecido (ver texto, sección 4).

Pero la vinculación del santo patrón con el mundo de arriba no siempre es tan clara. Ya hemos indicado la asociación de muchas santas o mamitas con la *Pacha Mama* . No es tampoco raro que la imagen del santo o santa sea simplemente una piedra a veces ni siquiera pintada. Tal vez se le atribuye algún "milagro" o poder vinculado con cualquiera de los dos mundos. La buena o mala celebración de la fiesta patronal se reflejará en el buen o mal clima del siguiente ciclo agrícola. Es también frecuente que el mismo templo que cobija a los santos de arriba tenga otro tipo de simbolismo: la torre es masculina y se asocia a los cerros, abuelos ancestrales; el patio, en cambio, es femenino y se asocia a la Madre Tierra. En varias partes, en uno y otro extremo del territorio aymara, se realiza un rito en el que desde esta torre masculina se echan semillas y otros productos como fecundando al patio-tierra.[21]

Ocasionalmente la experiencia colectiva religiosa de las fiestas trasciende los límites comunales. En el pasado inmediato las comunidades pertenecientes a un mismo pueblo mestizo solían encontrarse ritualmente en el pueblo para una fiesta religiosa "de indios" (en contraste con otra "de la gente decente"). Pero el rol explotador que en ellas tenía la gente del pueblo ha llevado a la decadencia de tales fiestas desde las reformas agrarias de los años 50-70. En otras regiones, como el Norte de Potosí, donde persiste un importante intercambio anual entre altiplano y valles, son también normales las peregrinaciones colectivas a ciertos santuarios, como los llamados "doce milagros". En varias de estas celebraciones intercomunales se lleva a cabo el *tinku* , una pelea ritual entre dos comunidades o regiones simbólicamente contrapuestas, que dan al conjunto la concepción dialéctica de pareja, con su vertiente de unidad a través del conflicto.

6. Superando la crisis

A lo largo de la vida ocurren crisis imprevisibles, graves o leves, como una enfermedad, un delito grande dentro de la comunidad, una grave inundación, un deslizamiento de tierras o una guerra. En estas situaciones, ante la mayor dificultad para encontrar soluciones rutinarias, aumenta la necesidad de recurrir a

21 Ochoa (1977 n. 50) y Cadorette (1980) describen en detalle la ceremonia en Chucuito, Puno. Ritos semejantes existen también en el norte de Potosí, en Oruro e incluso entre los urus de Chipaya. Según Platt (1985), podría relacionarse también con un conocido mito en el que el zorro, después de aparearse en el cielo, cayó a la tierra y, al reventar, fecundó la tierra con toda clase de semillas.

todos los medios disponibles dentro del mundo sobrenatural. Se pedirá apoyo de quienes tengan mayores conocimientos e influencias en este campo, incluso *yatiris* lejanos con poderes especiales, como el *ch'amakani*, "dueño de la oscuridad", capaz de comunicarse con los espíritus de los muertos y de los cerros abuelos. Igualmente se pedirán las bendiciones del sacerdote por su influencia especial con el mundo de arriba para que con sus ritos y su agua bendita contrapese el poder desatado de los "diablos".

El Restablecimiento del Equilibrio

Lo que por uno u otro medio se buscará es la manera más eficaz para restablecer el equilibrio perdido. Habrá que averiguar la causa que lo hizo perder; posiblemente algún serio delito o el no haber cumplido adecuadamente ciertas obligaciones con los seres superiores. Pero, además, habrá que buscar la manera de compensar el daño ya hecho.

Para ello un concepto clave es el de *kuti*, "vuelta al lugar de partida". Se utiliza, por ejemplo, para llamar al espíritu que abandona a algunas personas; o, si trata de una enfermedad, puede consistir en frotar el mal y transferirlo a un determinado animal. Pero el concepto está en alguna forma presente en muchas más ocasiones: en tantos ritos en que se hace algo "al revés" (trenzar hilos por la izquierda, ponerse la ropa al revés, etc.), en la necesidad de retornar un favor (o agravio) por medio de *ayni* ("tú me das, yo te doy") en la vida diaria, y también en las relaciones con el mundo sobrenatural en casos más extraordinarios.

Con o sin necesidad de restablecer el equilibrio perdido, una de las ofrendas más significativas para situaciones especialmente graves es el sacrificio de animales, llamado *wilancha* (de *wila*, sangre). No es algo exclusivo de los momentos de grave crisis; puede ser normal en ciertos momentos del ciclo anual, sobre todo en las regiones pastoriles, donde llegan a inmolarse en una misma ceremonia muchas parejas de llamas machos tanto a las divinidades de arriba como a las de abajo,[22] pero tanto en estas regiones como en otras la *wilancha* es además la ofrenda ideal para momentos de grave crisis y también para otros casos extraordinarios, como la construcción de un edificio o camino que podrían perjudicar a la Madre Tierra y a los seres que habitan el lugar.

El animal o animales escogidos para el sacrificio son tratados con gran cariño. Se los llena de mixtura y serpentinas; se les da coca y alcohol hasta

22 Ver la reflexión de Monast (1972: 152-168) basada en varios ejemplos en diversos contextos.

emborracharles; se les habla para pedir disculpas y hacer súplicas relacionadas con la ocasión. Al mismo tiempo se van realizando ruegos y libaciones a todas las divinidades. Viene después el degüello del animal. Toda la sangre es recogida inmediatamente por los asistentes en vasijas especiales, y con ella *ch'allan* o asperjan todo lo que se desee bendecir: el ganado, las sementeras, las paredes y cimientos de la nueva construcción; incluso, a veces, a los asistentes. Los huesos, algunas vísceras selectas y sobre todo, el corazón, preferentemente mientras está todavía palpitante, se reservan como ofrendas a los seres a quienes se invoca; los huesos se queman en holocausto, lo demás se entierra. Toda la ceremonia concluye con un banquete-comunión, en que todos comparten la carne asada de los animales sacrificados, llevando las sobras a sus casas.

Puede haber situaciones tan extremadamente graves que exijan más que víctimas animales. Esto puede deberse a dos motivos distintos: por tratarse de un delito sumamente grave, o porque el peligro por parte de los seres de abajo es realmente extraordinario. En uno y otro caso, el restablecimiento del equilibrio podría llegar a exigir una víctima humana.

Ejemplos de delitos que pueden llevar a tal extremo pueden ser robos sistemáticos de ganado, que hacen perder toda seguridad en la base económica de la comunidad; robos sacrílegos o relaciones incestuosas entre compadres, que ponen en riesgo la base moral y social de la comunidad y además atraen desastres climatológicos. Cuando tales delitos se convierten en una amenaza insuperable exigen, como única solución para restablecer el equilibrio, la expulsión definitiva de los culpables fuera de la comunidad. Pero cabe otra solución alternativa, a veces preferida por los transgresores: estos pueden permanecer en su comunidad, pero solo en el siguiente estado del interminable proceso vital: como parte del misterioso mundo de los muertos, quienes, a su modo, siguen participando en la vida de la comunidad.[23]

El otro motivo es que los seres del mundo de adentro exigen más de lo habitual. Aunque nunca he tenido evidencia directa de ofrendas de sacrificios humanos, son frecuentes las referencias a ellos como último recurso impetratorio

---

23 García (1983: 74-76) en su diario de cura rural por las comunidades quechuas del Cuzco relata una vivencia de este tipo: un comunario ladrón, pese a todo, decidió regresar a la comunidad que lo había expulsado, y allí efectivamente fue sacrificado. Medita el pastor: "Un sentido de vivir y pertenecer a, un estilo de vivir muriendo y de morir viviendo. ¿No lo que él /el ladrón/ ya sabía y buscaba? ¿No era esa su redención? De vuelta pertenecía a su comunidad, desde la madre tierra y a través del castigo reparador".

en crisis extremas. Ocurran o no en el mundo real, lo importante es que en el universo de vivencias religiosas no se excluye esta posibilidad. Los casos más citados son para poner fin a accidentes que han costado muchas vidas -el *achachila* tiene demasiado hambre-, por ejemplo en construcciones especialmente difíciles (puentes sobre ríos con permanentes derrumbes, grandes templos o rascacielos) o en los peligrosos socavones de las minas. La víctima escogida será alguna persona social, como algún borrachín consuetudinario sin familia o algún loco. Como toda víctima sacrificial, debe ser tratada con especial cariño, con abundante comida y bebida hasta el momento en que, ya inconsciente y ante pocos testigos, sea enterrada para entregarla al mundo de adentro. Entonces, sí, se restablecerá el equilibrio y los seres de abajo dejarán de amenazar, volviéndose más bien bienhechores.

De manera más implícita esta posibilidad de ofrendar sangre humana está siempre presente cuando en las peleas rituales llamadas *tinku* o en otros tipos de conflictos contra otro grupo llega a ocurrir alguna muerte violenta. Así se comprende porqué, si en un *tinku* ha ocurrido alguna muerte, se dice que aquel año habrá buena cosecha, o porqué las víctimas enemigas en otros tipos de combates pueden ser objetos de ritos especiales. Por ejemplo, en una sublevación contra un patrón abusivo en 1927, este no acabó simplemente ajusticiado sino inmolado en la cumbre de un cerro sagrado, a la vez lindero entre los *ayllus* que reclamaban sus terrenos.[24]

ABYA YALA

La Lucha por la Liberación del Pueblo

El concepto aymara de liberación es a la vez más amplio y más restringido que el de una lucha social y política contra los opresores de este pueblo. Para el comunario sencillo, que vive de su pedazo de tierra, los grandes problemas que debe superar a diario son salud y sobrevivencia en un medio ambiente nada fácil. En este sentido actividades y celebraciones rituales como las consideradas hasta aquí, cumplen efectivamente un rol liberador en cuanto van generando

24 Platt (1982: 145-146). Ver el contexto mayor de este episodio de la sublevación de Chayanta en Harris-Albó (1984: 59-71), basado en una buena parte en otros datos no publicados por Platt. Si la sangre derramada por causas justas fecunda la tierra, las guerras injustas traen calamidades. Dos de las mayores sequías de este siglo en el Altiplano han sido atribuidas a la cantidad de muertos insepultos en dos guerras de los mismos años: la del Chaco (1932-5) y la de las Malvinas (1982).

comunidad y solidaridad y van ayudando a este campesino aymara a comportarse mejor con el ambiente natural y social en que se desenvuelve su existencia diaria.

Lo anterior no significa que los Aymaras no tengan conciencia de que sufren también una opresión social y política. Como indicábamos al principio de este trabajo, desde la época colonial hasta hoy se sienten "oprimidos pero no vencidos". En una sociedad que claramente los margina y explota, buscan mil maneras para seguir siendo ellos mismos, a veces combinando la dependencia con la resistencia, refugiados en sus comunidades, o la mañudería con el silencio. En sus cuentos, sus cantos y bailes muchos de ellos asociados a contextos religiosos- hallan modos sutiles para reírse del opresor: el conejo o la débil perdiz siempre acaban engañando al zorro que se los quiere comer; el baile *awki awki* o su versión modernizada de "los doctorcitos" ridiculiza a los españoles y criollos; etc.

Los Aymaras expresan permanentemente su conciencia de sentirse explotados como clase y como nación mediante el concepto de *q'ara* con el que se refieren al grupo opresor. *Q'ara* es lo contrario de *jaqi* , la "persona" que ha llegado a su madurez y actúa de manera responsable y solidaria. *Q'ara* (lit.: "pelado"), en cambio, significa aquel que no cumple las mínimas convenciones sociales (trabajo con reciprocidad) indispensables para comportarse como humano. Se los llama "pelados" porque no tienen nada que sea fruto de su propio trabajo. El término se aplica principalmente a la clase explotadora de blancos y mestizos en los pueblos y ciudades; pero un aymara que haya abandonado su comunidad y asuma el mismo tipo de actitudes también pasa a ser visto como *q'ara*. A diferencia de lo que ocurre con la *Pacha Mama* o los *achachilas* , con los *q'ara* no cabe un arreglo de reciprocidad, propiamente dicha. A lo más, hay que aguantarles en espera de tiempos mejores. (Albó 1985b).

Pero de vez en cuando llegan momentos en que ya no se puede aguantar y no queda más que enfrentarse a los opresores. Históricamente, uno de los casos más frecuentes es la defensa de la tierra comunal, cuyo carácter sagrado ahora comprendemos mejor. Pero hay otros muchos motivos: tributos excesivos, precios, la oposición de los poderosos a que haya escuela rural, etc. Tradicionalmente, en estas luchas ha habido fuertes referencias religiosas, dentro de esquemas semejantes a los señalados para otras graves crisis. En tales ocasiones se hacen ofrendas a los seres ancestrales para garantizar que apoyarán a quienes son realmente suyos, los *jaqi* , frente a los *q'ara*.

Hace poco un dirigente y a la vez *yatiri* del norte de Potosí nos daba las siguientes explicaciones a propósito de sacrificios realizados con motivo de la

lucha de su *ayllu* por la tierra y la escuela contra los *q'aras*:

> Sacrificamos una llama en el cerro para que el Urqu /o achachila/ esté comiendo la ofrenda que le preparamos con la carne, los huesos, vino, incienso y copal. En el sacrificio la sangre es muy importante. Hay que echar la sangre de la llama. Es como un escudo. Para que la lucha se haga de todo corazón en la ofrenda ponemos el corazón de la llama, y con eso ya son la Pacha Mama y el Urqu los que actúan y nos dan fuerza en la pelea. Nosostros, por el norte de Potosí, cuando hacemos ofrendas, siempre llevamos llama. Por eso seguimos siendo fuertes y somos todavía dueños de la tierra.
>
> Me tomaron preso porque yo quería montar una escuela. Me culetearon con el fusil diciendo: A ese cacique comunista hay que matarle. No será pecado. Yo les decía: A ver, mátenme, córtenme pedazo a pedazo. Este cuerpo maldito se estará muriendo; pero el espíritu no morirá porque me salvarán la Pacha Mama y el Urqu.
>
> Por la misma causa tomaron preso y mataron a Apolinar Qalani. Los q'aras se bebieron su sangre para hundir a la comunidad. Cuando la sangre del hermano muerto en la lucha se derrama sobre la tierra, es un gran beneficio para toda la comunidad. Pero si el q'ara se la bebe, es una desgracia. Cuando beben nuestra sangre nos sentimos sin fuerza y con miedo; el coraje de luchar está hundido. Pero esta sangre se puede recuperar: sacrificando una llama se puede hacer *kuti* . Se derrama la sangre de la llama en el lugar diciendo a la Pacha Mama y al Urqu: No voy a quedar enterrado. Devuélveme la fuerza. Devuélveme el espíritu. Tú me conoces El cuerpo no resucita, pero la comunidad sí; se levantará con una fuerza increíble. Y al que se tomó la sangre, dondequiera que esté, ya le pasará algo. La Pacha Mama, que es una sola en este mundo, se beberá su sangre.[25]

Este relato refleja un tipo de experiencia que, según diversas fuentes,[26]

---

25 "Testimonio reflexión aymara" en **Fe y Pueblo** n. 18, 1988.

26 En el alzamiento general de 1780-3 ocurrieron muchos casos semejantes, recogidos por Hidalgo (1982). En Chucuito, por ejemplo, se extrajo el corazón de todos los blancos victimados. Personalmente he escuchado también relatos de wilanchas en otras rebeliones que, como la de nuestra cita, ocurrieron en los años inmediatamente anteriores a la Reforma Agraria de 1953. Ver también la nota 24.

estuvo muy presente en las casi permanentes luchas y rebeliones aymaras desde la época colonial.

En las últimas décadas se está operando cierto cambio. Sobre todo a partir de las reformas agrarias (1953, 1969) y de la proliferación de los llamados sindicatos campesinos relacionados con gobiernos y partidos no siempre conscientes de la importancia, incluso movilizadora que tiene la dimensión religiosa, ha habido una mayor secularización en las formas de lucha campesina. En bloqueos masivos, tomas de tierra, congresos y otras acciones en busca de justicia, el discurso es ahora más secular.

Pero tampoco deben interpretarse estos actos por lo que aparece a nivel público. Cuando se analizan con mayor cuidado y a nivel local, reaparece cierta continuidad con el pasado. Antes de una toma de tierras, por ejemplo, es corriente que las autoridades hayan acudido previamente al *yatiri* para que les ratifique si la decisión ha sido acertada, y les garantice el apoyo de los seres tutelares para que todo vaya bien y no haya muertes inútiles. Pero -como nos decía un aymara- "esto ya no sale en la prensa". El siguiente testimonio de un joven dirigente, nacido cerca de La Paz, apunta en la misma dirección:

> Cuando yo tenía diez años, mi abuelo -que era autoridad y era yatiri- me leyó la coca y me dijo: Tú serás un pastor de rebaño:[27] vas a ser el guía de la comunidad, de la gente. Vas a tener muchos sufrimientos y persecuciones. Por eso tienes que invocar a los achachilas, a tus abuelos ya finados, a la Pacha Mama. Yo al principio no creía. Durante mi formación han influido en mí sacerdotes y pastores que nos predicaban diciendo que Dios nos salvará y nos curará. Pero los consejos de mi abuelo persistían en mí. Más tarde me comprometí con el sindicalismo y he llegado a ser un dirigente joven en la Confederación Campesina. Como Aymaras, los dirigentes acudimos a los yatiris para hacer ofrendas a los achachilas, pidiendo que nos vaya bien en nuestra misión de autoridad y que nos protejan en los momentos difíciles de la lucha. Los yatiris nos confirmaban entonces que los abuelos achachilas nos iban a proteger de todo mal. Fueron ciertos los anuncios de persecuciones, y yo soy

27 Metáfora corriente para referirse a autoridades y dirigentes. En algunos lugares existe incluso una ocasión anual en la que la autoridad invita a todos los comunarios diciendo que "apacienta a su rebaño".

consciente de su protección porque me salvé de muchas caídas de muerte.[28]

La experiencia religiosa en la lucha por el pueblo no siempre va ligada a este mundo ancestral. Conocemos también varios casos de catequistas católicos y de pastores protestantes, apartados quizás del universo simbólico andino por el tipo de evangelización a que quedaron expuestos, pero que sí han logrado desarrollar un fuerte sentido de solidaridad con su pueblo. Ellos han estado a veces entre los más firmes defensores y organizadores de la comunidad frente a las agresiones de los poderosos y de sus gobiernos. Durante el régimen dictatorial del general García-Meza (1980-82) en Bolivia, por ejemplo, hemos visto casos de catequistas y diáconos torturados y hasta muertos sin que ellos llegaran a delatar a nadie de su pueblo.

7. La experiencia suprema de la muerte[29]

Hemos llegado así a la etapa culminante de la carrera y de la experiencia religiosa del Aymara: la muerte. Con el nacimiento, es un momento límite y marginal. Como tal, está particularmente expuesto a la acción de las fuerzas sobrenaturales que tanto influyen en los humanos; pero, por ser la culminación de la vida humana, la intensidad religiosa de este momento es mucho mayor que en el caso de la llegada a la vida.

Una primera constatación importante es, que a diferencia de lo que ocurre en las sociedades dominantes, el Aymara no siente pánico ante la idea de que ha de morir. Lo acepta no con fatalismo pero sí con naturalidad, como un cambio más por el que ha de pasar en su camino por este mundo. La muerte no es el fin, sino el principio de un nuevo estado. Tal vez dentro de esta serenidad está también la seguridad de que habrá mecanismos para que -con la ayuda de los comunarios- su situación en el mundo de los muertos sea tranquila para él y hasta beneficiosa para los que sigan viviendo aquí, detrás de él.

Pero este cambio de viviente a "alma", a muerto, es mucho más serio y

---

28 "Testimonio y reflexión aymara" en Fe y Pueblo n. 18, 1988.

29 Berg (en preparación) sintetiza y compara mucha información de ritos y creencias aymaras sobre los muertos. Ver avance interpretativo en Berg (1987). Ver estudios más locales en Carter-Mamani (1982; Irpa Chico, cerca de la Paz), Harris (1983; ayllu Laymi, norte de Potosí) y Kessel (1978; norte de Chile).

complejo que otros cambios anteriores, como el paso de "moro" a cristiano o el de muchacho a *jaqi* , pareja y pleno miembro de la comunidad. Si este último cambio implicaba ya un largo proceso matrimonial hasta consolidar el nuevo estado, mayor será aún el proceso ritual requerido para que el *jaqi* pase a ser "alma", y con los años incluso *achachila* , sin crear ya peligros permanentes a los vivientes.[30]

Además del dolor y condolencias que provoca la muerte de un ser cercano, sobre todo si ha sido una persona respetable y querida, este acontecimiento enfrenta inevitablemente a los presentes con el más allá, de cuya realidad no tiene ninguna duda. ¿Cómo enfrentar esta realidad? Quizás las preocupaciones que han quedado más claramente codificadas en las respuestas culturales aymaras a este misterio son las tres siguientes: primero, la necesidad de dejar claramente marcada la línea divisoria entre el nuevo muerto y quienes le sobreviven; segundo, dedicar al difunto todos los cuidados rituales necesarios para garantizar su agradecimiento y su bienestar futuro, evitando así que se convierta en un peligro para los vivientes; tercero, buscar indicios y señales para saber a quién más llegará la muerte. Me voy a fijar principalmente en las dos primeras, de mayor trascendencia para nuestro tema central.

La necesidad de marcar la diferencia entre el muerto y los vivos se manifiesta en numerosos detalles. Para los principales cuidados que necesita el cadáver desde su fallecimiento hasta su entierro, se busca a los que no son parientes, porque los más allegados corren mucho más peligro. Al retornar del cementerio -si lo hay[31]- la gente busca otro camino distinto del de la ida; en algunos lugares ponen espinos, para evitar que el alma regrese, y sacuden la ropa para que en ella no quede algo del espíritu del muerto. En el norte de Potosí los cementerios están en lugares distantes, preferentemente en los cerros, y el cortejo fúnebre va a toda velocidad, como para librarse rápidamente del peligroso difunto. En los siguientes días, se realizan otros varios ritos purificatorios para garantizar que no quedan restos del espíritu del difunto en la casa: se borran las huellas y se limpian todos los huecos a los que algunos llaman "sepulturas" de la habitación donde ha muerto; se lleva a cabo el "lavatorio" de su ropa para que no

30 Los "angelitos" o niños difuntos tienen otro tipo de simbolismo, más ligado al "cielo".

31 En varias partes del territorio aymara se sigue enterrando a los muertos junto a la casa, preferentemente junto a los terrenos de cultivo. Harris-Bouysse (en prensa) comentan que los cementerios cristianos pueden haber implicado para los andinos la concentración de mucho poder peligroso en un solo lugar.

quede parte de su ánima en el sudor, quemando además, la más usada. En el norte de Chile, incluso ahorcan el perro del difunto y, para recuperar la ropa del finado que sigue en buen uso, se hace la ficción de que la venden unos viajeros negociantes.

La raíz de toda esta conducta es que el muerto es peligroso por pertenecer de suyo al mundo de abajo. No es tal vez casual que tanto el cadáver del recién fallecido como el cuerpo del recién nacido se bañe con agua de romero: ambos pertenecen al mundo del *achachila* .

Este peligro explica a su vez la segunda preocupación: dedicar al nuevo muerto todos los cuidados rituales necesarios para dejarlo satisfecho. Si no se hace, andará como "alma" molestando a los vivos hasta que lo hagan. Por eso se impone hacer todo lo que hay que hacer. Estos ritos incluyen la misa de ocho días (si es asequible un sacerdote) y la atención al alma durante los tres años siguientes, cuando retorna en los primeros días de noviembre para servirse los alimentos que se le preparan. Es significativa también la importancia dada a las "mundo almas", es decir, al conjunto de todos los predecesores, sobre todo a los de la misma comunidad, que hacen posible nuestra vida actual. En varios lugares en el tiempo de difuntos, como símbolo de ellas, la comunidad escoge dos calaveras, las coloca en un lugar prominente y los rinde cultos especiales.

¿Qué pasará a los muertos en el futuro? No hay una respuesta unánime. Se habla de cielo o de infierno. Pero se dice también que los muertos van hacia el oeste, al lado en que desaparece el sol donde con la ayuda de un perro tienen que atravesar un lago hasta llegar a su mundo. La creencia de que a la larga el difunto adecuadamente atendido pasa a ser un protector más de los vivientes está igualmente arraigada.

Algunos más viejos y más respetados con el correr de los años pasarán a ser *achachilas* . Varios cerros prominentes del altiplano tienen nombres de personas antiguas, cuya historia se cuenta hasta hoy. Uno de los casos más célebres es el de Tata Sabaya, en el altiplano de Oruro y norte de Chile: la tradición actual señala aún el lugar de su antigua vivienda; de él se relatan sus andanzas como autoridad, sus relaciones conflictivas con el cura y también cómo al morir las diversas partes de su cuerpo dieron origen a los principales pueblos y *ayllus* de la región y cómo después, convertido ya en volcán, tuvo peleas con otros cerros.

El retorno de los muertos a principios de noviembre solo en parte se limita a los días 1 y 2. En cierta medida los muertos siguen presentes durante todo el tiempo lluvioso hasta el período de Carnaval (o a veces, Semana Santa). En varios lugares se habla formalmente del Carnaval *achachila* y se va de nuevo al

ABYA YALA

cementerio, como en Todosantos. Los muertos tienen que ver, por tanto, con toda la estación productiva.

Más aún, los muertos son el germen del futuro de toda la sociedad andina oprimida. No sólo el mítico Tata Sabaya al morir fue sembrador de nuevos pueblos y *ayllus* . Es muy conocido también el mito de que el Inka Rey (Inkari), convertido ahora en el gran símbolo de toda la población andina, está recomponiendo su cuerpo esparcido por diversos lugares bajo tierra.

Tupaq Katari, el gran lider anticolonial de 1780, constituido hoy día en símbolo principal de la permanente resistencia del pueblo aymara, fue igualmente ajusticiado y descuartizado; por orden de los españoles, los miembros principales de su cuerpo deshecho fueron dispersos por lugares apartados para perpetua ignominia y escarmiento. Pero hasta hoy la memoria y esperanza popular dan otra interpretación de su martirio. Por todas partes, en las principales acciones reinvindicativas del pueblo aymara, se repiten sus últimas palabras -históricas o no, es lo de menos- "volveré hecho millones". Esta esperanza arraiga en la convicción de que la muerte no sólo es el fin de la vida individual, sino que además el mundo de los muertos, de los *achachilas*, contiene las semillas del futuro. Cuando acabe la época actual ocurrirá un nuevo cambio impulsado desde este mundo de los muertos.

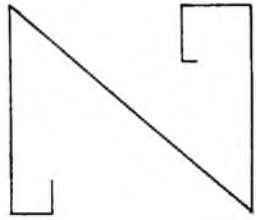
Estudiosos de la religión andina en la época precolonial nos muestran que muchos seres ahora considerados como "diablos malignos", antes de la predicación cristiana eran identificados con los muertos.[32] Esta identificación ya se ha borrado. Pero la idea de que los "diablos" no son tan malos sigue viva. La máxima expresión de ello es tal vez el Carnaval de Oruro, en que toda la ciudad se llena de miles de danzantes diablos, saltarines y alegres. Es como una liberación simbólica de la conquista (ver sección 8) y una esperanza de que este mundo actual, que ahora está al revés y sin el debido equilibrio, algún día se dará la vuelta y, en un nuevo *kuti* o *pacha kuti*, lo que ahora está abajo -oprimido- y adentro -clandestino- volverá arriba de una manera patente, "hecho millones".

Este parece ser también el sentido simbólico de un diseño de tejido[33] que se llama cabalmente *jiwiri*, "el que muere": desciende al mundo de abajo, pero para convertirse en un principio de nueva vida en el futuro, de manera que entre la vida actual y la venidera hay un permanente paralelismo y contrapunteo.

---

32 Duviols (1978), Taylor (1980).

33 Comunicación personal de Verónica Cereceda.



8. Otras corrientes y vivencias

Como dejamos claro desde un principio, no puede hablarse de uniformidad en la experiencia religiosa del Aymara de hoy. En las páginas precedentes hemos subrayado la posibilidad de una teología aymara internamente coherente a partir de las vivencias de la comunidad tradicional actual. Pero incluso para este intento hemos tenido que juntar piezas que ahora, despues de tantos siglos de aplastamiento, a veces están dispersas en diversos lugares; y a la vez quedamos con la impresión de haber simplificado mucho lo que en cada lugar es un universo interior mucho más rico y complejo. En esta sección queremos dar al lector una somera idea de la variedad existente, enfatizando sobre todo los diversos impactos de la sociedad actual en distintos sectores del mundo aymara.

ABYA YALA

Sin necesidad de salir de Calapo encontramos ya una gran variedad de interpretaciones, y sobre todo de propuestas alternativas que bombardean al Aymara actual. En unos casos se trata sólo de formas diversas de organizar el universo tradicional al que nos hemos referido hasta aquí. Otras divergencias, más de fondo, se deben a la creciente diversificación social dentro del campo y a los nuevos influjos ideológicos -religiosos y seculares- por parte de la sociedad dominante. Digamos algo sobre cada una de esas fuentes de variedad.

Exégesis Alternativas

La concepción que ha guiado las páginas anteriores ha sido la de una permanente búsqueda de cierto equilibrio entre el mundo de arriba, más ordenado y distante, y el de abajo -adentro, a la vez más peligroso, más cercano y más creativo. En ella, "este mundo" (*aka pacha*) casi queda reducido a los seres vivientes, que aprenden a vivir con ambos mundos. Esta es la conclusión a la que han llegado algunos estudiosos, observadores cuidadosos y respetuosos del

universo religioso aymara en regiones más alejadas.[34] Pero en otras partes, más influidas desde atrás por la catequesis católica, se ha ido dando una mayor correlación de estos mundos con el cielo-bueno, el infierno-malo y el mundo visible. Dice, por ejemplo, Victor Ochoa con referencia a la región puneña, donde hubo una acción intensa de doctrinas jesuíticas y otras:

> El hombre aymara...ve tres mundos, que tienen sus propias categorías y que están relacionados o que tienen que ver con el hombre y su realidad. Estos tres mundos son: Alajj pacha (el cielo), Aka pacha (la tierra o este mundo) y Mankha pacha (el infierno). Cada uno de estos tres mundos tiene seres celestiales sobrenaturales o espirituales malignos. En el cielo están: Dios Padre, que gobierna todo el universo, los ángeles, los santos, las almas no pecadoras o salvadas y demás seres celestiales. En este mundo o la tierra están: el *Achachila* o *Achichila* (abuelo); la wirjina (la madre tierra como diosa protectora; los *uywiris* (los que protegen el hogar u hogares) y demás espíritus. En el infierno están el *supaya* (el demonio o el diablo), *antawalla* (espíritus malignos que andan con fuego), *sajjra* (espíritu maligno que anda junto con vientos) y otros espíritus partidarios.
>
> Aunque añade:
>
> Todos estos mundos tienen mucho que ver con el hombre. Los hombres, dándose cuenta de esta realidad, tienen que ofrecer ciertos ritos y sacrificios para complacer a Dios y a los dioses /no especifica cuáles/ demostrándoles su verdadero afecto.[35]

Los mismos *yatiris* no parecen ponerse de acuerdo en este punto. Ochoa se basa en uno de Zepita, pariente suyo. Pero en la misma región del lago Titicaca otro *yatiri* de Chucuito me dijo que todos los "diablos" son de este mundo; y un tercer *yatiri* de Tiwanaku nos subrayó la máxima priminencia de Nuestro Padre Sol y la Madre Luna en el mundo de arriba; para él en el mundo

---

34 Principalmente Harris-Bouysse (en prensa). Ver también Abercrombie (1986).

35 Ochoa (1976 n. 29). Respetamos la ortografía del original. Su paisano Llanque (1986) se expresa en términos muy semejantes. Para su síntesis de la cosmovisión aymara contemporánea, Jordá (11981: 147 ss.) también se basa en Ochoa.

ABYA YALA

de bajo estaba "lo malo, lo que es robo, mentira, adulterio, lo que hace llorar a la gente", pero aclaraba enseguida que no es un mundo tan malo; es cuestión de saber cómo tratarlo.[36]

Basten estos ejemplos para mostrar que en las formulaciones teóricas puede haber mucha variedad no solo de una región a otra, sino también de acuerdo con cada interpretación personal. Indirectamente, ello no indica que la sistematización general no resulta tan importante como la vivencia de que nuestra vida y actividades están influidas por muchos seres, a todos los cuales debemos atención y respeto.

Nueva Posición Social, Nuevas Expresiones Religiosas

En las últimas décadas, uno de los resultados del creciente impacto de la sociedad hegemónica sobre los Aymaras ha sido el surgimiento de una mayor diferenciación social en el sector rural. Sobre todo en los pueblos, pero a veces incluso en el interior de la misma comunidad, hay grupos más ricos, dedicados al transporte y al comercio; además, están los comunarios residentes ya en la ciudad que, por tanto, se consideran "más civilizados". Muchos de ellos ya se han hecho *q'aras*, desde la perspectiva de la imagen pobre de las comunidades, pero no por ello han abandonado el universo simbólico aymara.

En el pasado esta diferenciación, dentro de una misma matriz religiosa, quedaba polarizada sobre todo en la dualidad pueblo/ comunidades. Hay pueblos en que este contraste llega a expresarse en la existencia de una doble iglesia y plaza, una para los vecinos mestizos y otra para "la indiada"; en los demás hay fiestas diferenciadas para los dos grupos sociales, y en cada una de ellas existen elementos simbólicos para recalcar la subordinación del indio/*jaqi* al mestizo *q'ara*.[37]

Ultimamente la emergencia del campesinado a partir de las reformas agrarias y el fortalecimiento de sus organizaciones reinvindicativas ha debilitado el poder de muchos pueblos y ha hecho decaer este tipo de reforzamientos rituales. Pero al mismo tiempo empieza a surgir algo semejante en el seno mismo de la comunidad, por ejemplo en el comportamiento diferenciado que tienen los

36 Comunicaciones personales y notas del I Taller de Religión Aymara del Centro de Teología Popular, 1986. Ver Fe y Pueblo n. 1.

37 Barstow (1979) analiza estos contrastes en Carabuco. Ochoa (1977 n. 50) y Cadorette (1980), en Chucuito.

pasantes, que ya no son simples agricultores, sino comerciantes o comunarios residentes en la ciudad. Estos tienden a imponer unos niveles de gastos y unos estilos a los que ya no pueden aspirar los otros comunarios. De esta forma subrayan en su lugar de origen el nuevo status adquirido que la ciudad -todavía hostil- no quiere otorgarles.

Estos comunarios en ascenso social mantienen, desde su perspectiva, ciertos lazos de solidaridad con su lugar de origen. Aceptan ser padrinos de otros comunarios, a los que otorgarán después favores, pero quizás a cambio de que sus ahijados trabajen sus parcelas medio abandonadas o les ofrezcan productos más baratos. La fiesta patronal de su comunidad va siendo vista por ellos como una "peregrinación " que origina gran actividad desde meses antes; puede ser incluso la ocasión para que "a devoción de" alguno de ellos se entreguen obsequios y hasta obras a la comunidad. Pero la relación con los demás comunarios se hace cada vez más asimétrica, como en los antiguos pueblos. Los más potentados logran un reconocimiento de su nuevo status, pero con el costo de romper el tradicional equilibrio de la reciprocidad comunal.[38]

Otros comunarios emigran a las zonas tropicales de colonización. Allí ya no hay aridez ni miedo de heladas. Los problemas son más bien el exceso de vegetación, los permanentes peligros para la salud y los nuevos problemas emergentes de su mayor incorporación al mercado. Allí seres como el *Kharisiri* , que puede dañar la salud, siguen muy presentes. En cambio se habla ya mucho menos de la Madre Tierra, y en general de una relación sagrada con la naturaleza. Con todo ello, a la larga se va debilitando también el sentido comunitario.

La Guerra por los Dioses

Pero uno de los factores que más ha diversificado el universo religioso en el seno mismo de las comunidades altiplánicas es la verdadera avalancha de propuestas que le llegan desde afuera. Muchas de ellas tienen que ver con la "modernización" que la escuela, los emigrantes, los mercaderes y muchas instituciones de desarrollo pretenden venderle al campesino aymara. El paquete ofrecido suele incluir el abandono de sus costumbres "primitivas" para "civilizarse". Otros inciden más directamente en la experiencia religiosa aymara,

38 Sandoval-Albó-Greaves (1978) analiza las relaciones entre residentes y su comunidad de origen. Buechler (1980) detalla los nuevos referentes simbólicos que desarrollan al participar en fiestas.

al presentarse cada uno de ellos como propagadores de la "verdadera" fe. Cada uno trae su mensaje, su propio estilo y bagaje cultural, quizás extranjero, y genera sus colaboradores y hasta organizaciones propias en el seno de la comunidad.

No es posible detenernos a repasar aquí todo este abanico de propuestas y contrapropuestas. En algunos casos se llegará a una mayor ortodoxia, e incluso a una mayor ortopraxis, dentro del ideal cristiano. Pero nadie se extrañará de que el resultado más corriente en los Aymaras sea confusión y división. En recientes talleres sobre este tema, los aymaras participantes han expresado este sentimiento en frases como las siguientes:

> Fue como si nos echaran lodo en nuestra cara y nos dejaran ciegos, confundidos. Nuestro pueblo aymara tenía un cimiento sobre roca. Sabíamos dónde pisábamos. Era tierra. Pero ahora estamos como sobre arena. ¿Cómo unir a este pueblo que está hecho pedazos? (Promotora femenina católica).
>
> Se habla de amor, pero hay odio. Nos trae la división. Teníamos un asta; pero ahora nos sacan esta y nos ponen otra postiza. Sufrimos por tener dos caras religiosas. ¡La tensión que sufrimos internamente! ¡La pelea en nuestro ser, dentro de cada aymara! (Dirigente campesino, adventista).
>
> No somos nosotros los que hemos dividido la Iglesia. Ellos son los que han traido división con el nombre de católicos, metodistas, adventistas, etc. Y hablamos de amor, de unidad. ¿Qué unidad? (Sacerdote católico).
>
> Es un pecado que entren sin saber, sin conocer nuestra realidad, sin hablar por lo menos nuestra lengua. ¡Y quieren después enseñarnos tantas cosas! Es constante la invasión que sufrimos los Aymaras (Pastor luterano).
>
> La nueva actitud que han asumido /los padres de las instituciones/ es buena para nosotros: han empezado a hacer obras de promoción social, agrícola, ganadera. Pero ni siquiera hablan de Dios; han perdido toda actitud religiosa. Parece que su nueva religión sea el Mercado. Algunos ancianos creen que los padres practican dos religiones: la católica y la protestante (Catequista católico).[39]

Limitándonos al caso de la avalancha de religiones, no es nada raro que el proselitismo por un determinado credo vaya acompañado de intolerancia

---

39 Nota de los dos talleres de religión aymara. Ver **Fe y Pueblo** n. 13 y 18.

iconoclasta contra las demás propuestas, muy particularmente contra las expresiones religiosas tradicionales. Aunque no sería justo generalizar, es tan habitual en muchos misioneros y conversos la falta de respeto por la religión aymara, que con frecuencia ya empieza a distinguirse linguísticamente entre "religión" (es decir, lo nuevo que llega de afuera a través de todos estos misioneros) y "las costumbres" (es decir, la religión Aymara en sus múltiples formas sincréticas).

Con todo, ni los conversos más agresivos suelen borrar totalmente los antiguos dioses. Los hunden más adentro en el infierno, como diablos, pero sin dudar en ningún momento de su influencia sobre los vivos. He aquí dos testimonios:

> En este mundo sabemos que hay dos poderes que nos manejan: el poder de Dios y el poder del diablo...El diablo quiere que estemos en guerras, peleas, muertes. Pero Dios dice que no nos preocupemos de esta tierra porque se acabará (Adventista, altiplano norte).
>
> Yo soy cristiano, soy hijo de Dios Padre. Ni Pacha Mama, ni Virgen Tayka, ni uywiri, ni mallku, nada. Ya no los amo más. Estos son jodidos...Todos son obra de Satán. El *mallku* de Sabaya es un diablo. No hay que adorarlo (Pentecostal, altiplano Sur).[40]

Pero el mundo aymara no se limita al campo. Veamos también algo de lo que ocurre en los centenares de miles establecidos ya en centros industriales y urbanos.

Los Diablos de la Mina [41]

La actividad minera está presente dentro del territorio aymara por lo menos desde la época inka. Después, durante la colonia, el cumplimiento de la *mit'a* o turno de trabajo en las minas de Potosí pasó a ser una rutina obligatoria de todas las comunidades originarias. Desde entonces, con mayores o menores altibajos y con diversas innovaciones técnicas y sociales, la minería ha seguido siendo una de las alternativas laborales más realistas para aymaras y quechuas sin recursos. En las profundidades del socavón sus identidades se funden y se

40 Fe y Pueblo n. 18 y Riviere (1982). Del último ver todo el capítulo 7 y Riviere (1987).

41 Platt (1983, 1985). Boletín " Religiosidad Popular", Diócesis de Oruro (1986).

transformnan en algo nuevo, pero con fuerte arraigo andino.

Esta larga historia explica el rol importante que la experiencia religiosa aymara (y andina) juega dentro de la vida del minero. El minero, a diferencia de los demás mortales, se gana la vida sacando riqueza de las entrañas de la tierra, en socavones oscuros llenos de riesgos tanto para la salud e integridad física del trabajador como por la inseguridad de seguir encontrando vetas ricas en el futuro. Si en la actividad agropecuaria el Aymara desarrollaba una relación íntima con los seres proveedores de buen clima y fertilidad, ahora en la mina ocurrirá algo semejante con las divinidades que saben de mineral. La novedad es que aquí su vinculación incluso física con el mundo maligno de abajo y adentro es mucho más patente: la mina pertenece al emporio de los "diablos".

Efectivamente, el eje sobre el que gira la religión del minero en el socavón es el "diablo". Se le llama *Tiu* , y tiene una identidad y ubicuidad a la vez generalizada y diversificada en cada mina y paraje. Los socavones se hallan poblados de imágenes del *Tiu* , caracterizadas por sus grandes cuernos, un prominente miembro viril y los brazos en actitud de abrazar o agarrar. Su única indumentaria son multitud de serpentinas y mixtura, reflejo de las permanentes *ch'allas* con alcohol, coca y cigarro que los mineros le ofrecen por carnaval, agosto y cada martes y viernes, los días del diablo. En reciprocidad, el *Tiu* les protege contra accidentes y les brinda la bendiciada veta.

Pero el *Tiu* no está solo. Los grandes trozos de metal de alta calidad son *mamas* o *awichas* , con características semejantes a los *illa* o espíritus multiplicadores de animales y plantas. No puede faltar tampoco la cristiandad en la mina. Desde la temprana Colonia, dentro o fuera de la mina, el *Tiu* tiene como contrapunto a la Virgen María -de la Candelaria, del Socavón- y, por Potosí, también al *Tata Q'aqcha* , un Cristo moribundo con su guardatojo de minero; se les dedican fiestas patronales anuales con todo el lujo de pasantes anuales que de esta forma ganan prestigio social como ocurre en pueblos y ciudades.

En este conjunto lo más novedoso es quizás la desclandestinización del mundo de abajo. El socavón enseña al minero a convivir a diario con el "diablo". Descubre entonces que, a pesar de ser peligroso y muy hambriento, en el fondo este diablo no es tan malo como lo pintan. Por eso es reinterpretado como un pariente mayor, el "tío", que refunfuña pero ayuda. Más aún, la Virgen aparece como la contraposición del diablo, sino más bien su complemento, a veces

incluso como su consorte, como un nuevo nombre de la *Pacha Mama*, mientras el *Tiu* sería el *Pacha Tata*.[42]

Donde la pérdida de la clandestinidad adquiere su máxima expresión es en la fiesta de Carnaval, particularmente en la ciudad minera de Oruro. Las calles se llenan con miles de diablos, engalanados ahora con trajes vistosos, de colores brillantes y eléctricos, y cubiertos con una máscara elaboradísima, con figurillas de serpientes, sapos y dragones, grandes ojos salientes, cuernos retorcidos y dientes afilados. Todo el conjunto tiene su toque de catequesis: los principales diablos tienen nombres de pecados capitales; y en un mini-auto sacramental que se representa (en castellano) a los pies de la Virgen del Socavón, estos son derrotados por el ángel, que se convierte en la figura conductora de cada tropa de diablada. Todos los danzantes previamente han hecho con gran devoción su "promesa" y "velan" en el santuario de la misma Virgen del Socavón, claramente identificada como la Virgen María Cristiana. Pero no hay duda de que lo que prevalece en la percepción global y popular es más bien la toma de la ciudad por parte de unos diablos fascinantes, cercanos y multitudinarios. Su relación con la Virgen no es derrota, sino de alianza solidaria.[43]

Es que en el fondo, todos perciben también que tras cada máscara de diablo hay un rostro minero y que su llegada en número refleja una multitud que al cumplir su "promesa" expresa también, de una manera tal vez más subliminar que consciente, su realidad y anhelos. Tanto en esta fiesta de los diablos como en las ch'allas rutinarias al *Tiu* -en los mismos sacavones en que se realizan las asambleas sindicales en tiempos de crisis y persecución- hay una correspondencia coherente entre la realidad proletaria del minero y las expresiones simbólicas de sus ritos. Como decía un viejo dirigente de la mayor empresa minera de Bolivia:

> No hay comunicación más íntima, más sincera o más hermosa que el momento de la ch'alla, el momento cuando los trabajadores mascan coca

---

42 Platt (1983). En la isla Amantaní (hoy quechua), en el Lago Titicaca, los cerros dominantes también se llaman *Pacha Tata* y *Pacha Mama* . Es corriente que haya cerros masculinos y femeninos; incluso hay *Pacha Mamas* masculinas y femeninas (Martínez 1987: 112). Pero el nombre Pacha Tata no es de uso general.

43 Wachtel (1976). Sobre el Carnaval y el Tiu en Oruro, ver también Guerra (1970, 1977). En el principal distrito minero de Bolivia hay fiestas comparables el día de la Asunción (Llallagua), y sobre todo el día del Arcángel San Miguel (Uncía).

juntos y hacen ofrendas al Tío... Allá conversamos nuestros problemas de trabajo, y allá nace una generación tan revolucionaria que los obreros empiezan a pensar en cambios estructurales. Esta es nuestra Universidad. La experiencia que tenemos en la ch'alla es nuestro mejor momento.[44]

La ciudad: dioses del dinero y del prestigio

La mayoría de los Aymaras emigrados de su comunidad acaban instalándose en alguna ciudad, sobre todo en La Paz, que sigue siendo también *Chukiyaw Marka* , la capital del mundo aymara. Allí se incorporan sobre todo a sectores urbanos pobres, aunque se habla ya de una incipiente "burguesía aymara" conformada sobre todo por comerciantes. Los aymaras urbanos van descubriendo nuevas formas de abrirse camino en la ciudad, en muchos casos ocultando y perdiendo paulatinamente su antigua identidad para sufrir menos discriminación. Unos se incorporan a las formas urbanas del movimiento popular y otros acentúan su clientelismo frente a los de arriba para que les ayuden a escalar socialmente. Pero, en una ciudad en que la mitad sabe aymara y muchos de ellos mantienen lazos con el campo, la ruptura no puede ser total. Más bien se ha ido formando una cultura urbana de la cultura aymara. [45]

La experiencia religiosa de los aymaras urbanos también refleja estos cambios. Naturalmente en ellos aparecen mucho más otras formas de religiosidad popular más cercanas a las que se dan en otras ciudades latinoamericanas, tanto en su vertiente católica más tradicional como en otras más recientes, cristianas o no. Por ejemplo, la persona de Jesucristo ahora sí pasa a ocupar un puesto mucho más central, sobre todo en la Navidad y en la Semana Santa. Pero aquí nos fijaremos más bien en la evolución que sufre su antigua religión aymara, que tampoco acaba de perderse. En ella, dos referentes pasan a un primer plano: el dinero y el prestigio.

El aymara urbano ya no depende de la multiplicación de sus semillas y ganados, ni tampoco de encontrar ricas vetas. Pero ahora en sus negocios y empleos, el dinero pasa a ocupar este mismo lugar, quizas porque para él es tan escurridizo y caprichoso como la cosecha y el mineral. Con viejos o nuevos ritos y oraciones implorará constantemente la "bendición", que se manifiesta

---

44 Citado en Platt (1986: 35). Nash (1970) subraya la dimensión política de los ritos mineros.

45 Albó-Greaves-Sandoval (1982-1987), para la dimensión religiosa, ver sobre todo Vol. 3 y Buechler (1980).

principalmente en dinero, abundancia de bienes materiales y salud. Particularmente en los martes y viernes -días del diablo- y también en fechas especiales, como la víspera de Pentecostés, son muchos los hogares y negocios de aymaras urbanos en los que se hacen sahumerios a los seres ancestrales para este fin. En ellos se invoca de manera ya poco diferenciada tanto a la *Pacha Mama* como al *Tiu* y a las *mama illa* ; pero ahora todos ellos vuelcan su poder protector y fertilizador sobre el dinero -ritualmente llamado *phaxsi mama* "señora luna"-, que se desea multiplicar con el trabajo o el negocio. En Carnaval el rito central de todos los estratos sociales pasa a ser también la *ch'alla* o libaciones de cerveza a la casa, al negocio, a los vehículos y a todos los instrumentos de trabajo para garantizar la bendición y seguridad económica durante el año.

La máxima expresión ritual de esta nueva preocupación religiosa por el mundo mercantil y monetario es la fiesta anual de *alasitas* (lit. "cómprame"), que se celebra tanto en La Paz como en las fiestas patronales de los pueblos mestizos, y últimamente también en algunas comunidades campesinas más mercantilizadas. El rito central de las *alasitas*, cumplido también por muchos no-aymaras, consiste precisamente en compra-venta de objetos en miniatura que simbolizan lo que con la "bendición" se conseguirá en la vida real: por ejemplo, costales de artículos de primera necesidad, casas, vehículos, diplomas universitarios, pasajes aéreos, etc. etc. Para la ocasión se imprime dinero simbólico en miniatura, entre el que en estos últimos años de crisis predominan los dólares de alto corte. La bendición se pide al santo patrón, pero la fiesta tiene además su propio dios, el Ekeko (*Iqiqu*). Significativamente este personaje, derivado de creencias precoloniales, había dejado de ser objeto de culto en las comunidades; pero reaparece en el mundo urbano, representado ahora como un hombrecito gordinflón de apariencia mestiza, cargado con toda clase de bienes.

La otra gran preocupación del aymara urbano, sobre todo de los más exitosos, es el prestigio. Ya lo vimos al hablar de las "peregrinaciones" que hacen cada año a sus lugares de origen. Pero se expresa también en muchas fiestas de la ciudad. A diferencia de la comunidad, las dimensiones y características socio-económicas de la ciudad ya no permiten que todos conozcan y ayuden a todos, ni menos que todos vayan avanzando a un ritmo semejante por un "camino" de cargos que a la vez produce un reconocimiento social al que todos van teniendo acceso. Lo más semejante son las celebraciones familiares, en que participan los más allegados; y, en cierta medida, las fiestas patronales de barrios y gremios. Pero en estas ocasiones, por encima de ciertos lazos de reciprocidad restringida, los más pudientes buscarán sobre todo hacer ostentación

de su mayor éxito y en algunos casos acabarán monopolizando la fiesta. Esta dinámica es la que ha llevado a consolidar incluso nuevas fiestas de mucho mayor vuelo y con gran ostentación de costosas fraternidades en cada una de las ciudades aymaras: La Candelaria en Puno, Carnaval en Oruro (donde esta dimensión se combina con la de los diablos) y sobre todo el Señor del Gran Poder en La Paz. En ellas la reciprocidad se restringe a un grupo pequeño dentro de cada fraternidad, mientras el rol de los demás se reduce a ser comparsa, mirones o admiradores. En el caso del Señor del Gran Poder, incluso el Cristo Colonial que dio origen a la fiesta recibe cada vez menos atenciones, mientras que el rol protagónico va pasando a este grupito de "señores con gran poder".[46]

9. Experiencia Religiosa y Experiencia de Dios

Así concluimos nuestro recorrido por las experiencias religiosas del Aymara a lo largo de su vida en las comunidades tradicionales del Altiplano y de las nuevas experiencias de algunos de ellos en las minas y en la ciudad. Para cerrar el círculo, ahora debemos retomar la pregunta que habíamos dejado pendiente al principio del trabajo. Esta experiencia, ¿es una verdadera experiencia del Dios vivo? Antes vimos razones teológicas y testimoniales por las que no dudábamos en responder afirmativamente. Aquí queremos subrayar ciertos rasgos que muestran este rostro aymara de Dios tal como se ha ido perfilando en estas páginas.

ABYA YALA

Signos y momentos privilegiados

En primer lugar hemos constatado cuáles son los que podríamos llamar los "signos", los "lugares" y los "tiempos" privilegiados en que Dios se va manifestando al pueblo aymara. Hay una gran coincidencia entre lo que en su reflexión los hermanos del Sur Andino peruano descubrían como "ejes de la experiencia de Dios"[47] y lo que nos ha ido mostrando nuestro propio recorrido. Resumamos las instancias más significativas:

*El propio *hogar*, lleno de protectores, y, a través de él, la *familia* con todo lo que hace posible su estabilidad y divina vivencia.

---

46 Albó y Preiswerk (eds. 1986).

47 **Fe y Pueblo** n. 13 pp. 42-48.

*El *trabajo agrícola y ganadero* y, a través de él, la relación íntima y personalizada con la tierra, el paisaje, los animales, las plantas y sus semillas. Por lo mismo esta es una de las actividades más ritualizadas a lo largo del año.
*Todas las instancias que tengan que ver con la fecundidad y la *multiplicación de la vida* , tanto de las plantas y los animales como de los humanos e incluso de otros bienes, como las vetas de mineral y el dinero, igualmente percibidos como llenos de vida. En toda sociedad y en el cosmos lo que no es pareja y no se reproduce no está dentro de esta dinámica creadora del Dios Vivo. También aquí la familia pasa a ser un lugar privilegiado de la experiencia de Dios.
*La *salud* y su cuidado, como otra expresión de esta misma centralidad de la Vida. Fomenta mucha ayuda entre familiares y comunarios y es además ocasión para recurrir a Dios, a los seres protectores y a las mismas plantas para solicitar y agradecer su ayuda.
*La *comunidad* en todas sus dimensiones: su territorio marcado y protegido por sus abuelos ancestrales, hechos parte del paisaje; su organización, sus autoridades y cargos de servicio; su asamblea deliberativa, sus trabajos colectivos, sus luchas, sus celebraciones festivas en torno al templo y al santo patrón. El comportamiento de cada comunario repercute en el bienestar y en los problemas de toda la comunidad, instancia privilegiada de la acción divina.
**El pobre y el necesitado.* Una de las imágenes predilectas del Dios aymara es la del mendigo, para poner a prueba la solidaridad humana de sus hijos. Los que, aún sin reconocer que es él, socorren a estos necesitados, son colmados de bendiciones; los que le ignoran, pueden ser castigados. Por eso -por pobres que todos sean- en la comunidad no hay mendigos ni hay pobres de solemnidad. Cuando alguno pierde su familia o su tierra, de alguna forma quedará reconocido por otra familia y por la comunidad.
*La *fiesta* en todos sus niveles: en la familia y entre familias, en torno a la producción, en la comunidad, en el lugar de peregrinación. En la fiesta la experiencia de Dios se expresa con toda su riqueza sensorial: con la música, el canto y baile, la vistosidad de los vestidos y disfraces, el humo y el olor a incienso, el sabor de la comida y bebida, la coca y el trago. Todo ello compartido con gran densidad de intercambios entre los participantes. En ella, como en todos los ritos, un signo privilegiado es compartir comida y bebida abundante entre todos los participantes, muchas veces como complemento de las ofrendas hechas a los seres protectores.
*Las *crisis*: enfermedad, muerte, calamidades naturales y climáticas, conflictos sociales. Todas ellas son llamadas de atención que exigen revisar la conducta de la gente entre sí, con los seres que llenan el Cosmos y con Dios.

*La *lucha reivindicativa* suele combinar varias de las instancias ya señaladas: la defensa de las tierras y de la vida, la solidaridad comunal e inter-comunal, la crisis.

El nombre concreto de Dios, presente en estos signos y momentos podrá variar según el peso respectivo de las tradiciones ancestral, europeo-colonial o moderna. Unos hablarán más del Padre Sol, de la Madre Tierra y de numerosos espíritus, santos y santas; otros, en cambio, hablarán más de Dios y de Jesucristo; y unos terceros combinarán los dos sistemas para conceptualizar sus creencias. Pero en todos los casos su contacto con este mundo superior que para nosotros, bajo cualquiera de esas conceptualizaciones es un contacto con quien llamamos Dios, se realiza de manera privilegiada en torno a estos ejes, signos y momentos.

Valores centrales

Pero el gran signo de la presencia del Dios vivo no es tanto la precisión de una determinada conceptualización, sino los valores y actitudes que genera. La ortopraxis es un criterio más radical que la ortodoxia de una determinada formulación.

A través de las instancias arriba mencionadas y sin duda también de otras, se va desarrollando un sistema de valores que reflejan no solo la matriz cultural aymara, sino también ciertas líneas preferenciales de la experiencia de Dios en este pueblo. Al analizar tales valores se añaden nuevas resonancias a virtudes cristianas como la justicia, el amor, la comunión y el perdón, conceptualizadas en otros contextos culturales. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivo, subrayaré lo siguiente:

* *Solidaridad siendo distintos.* La familia y la comunidad son sagradas y las obligaciones contraídas con ellas no deben soslayarse. La cultura y la lengua aymara tienen sumamente desarrollado un sistema de trato social con mil matices de respeto y etiqueta. Pero la forma de solidaridad aymara tiene además dos rasgos importantes. Primero, dentro de los círculos crecientes de solidaridad, el individuo y las unidades inferiores nunca quedan eliminados por el nivel superior. Incluso el modelo de "persona" es la pareja. Pero en ella la forma de comunión y solidaridad es dialéctica, de modo que cada parte es respetada y, como tal, mantiene su identidad y aporte específico. Segundo, esta solidaridad es fundamentalmente con quienes se comportan como gente (*jaqi*), no con los

abusivos que desarrollan actitudes prepotentes (*q'ara*) mientras persistan en su actitud.

* *Reciprocidad.* Esta es la base de las relaciones humanas y sociales. Para implementar este valor el principio que ha desarrollado también numerosos mecanismos -por eso mismo el modelo humano- no es ni el individuo ni el señor absoluto, ni solo el grupo colectivo, sino -una vez más- la pareja. Cada miembro del par tiene su aporte y, a la vez, supone un control frente a los posibles excesos de la contraparte. Podríamos añadir que esta reciprocidad no es un equilibrio estático, ciclíco o estéril, sino que se proyecta hacia lo que Temple llama *Dialéctica del don.*[48] Si una parte tiene la iniciativa de dar, la otra corresponderá con un don todavía mayor, y así sucesivamente. Se genera así una dinámica expansiva no para el lucro acumulativo de uno, sino para la abundancia compartida y creativa de todos. La plenitud de la justicia (o reciprocidad) es el don, la generosidad cada vez mayor. El ideal de solidaridad y de comunidad emerge precisamente de este tipo de relaciones.

**Reconciliación*. La reciprocidad tiene dos caras: la positiva es devolver con creces al que me ha dado; la negativa es restablecer el equilibrio roto. Por eso mismo todos los ritos muchas veces orientados precisamente a restablecer el equilibrio perdido, acaban con una ceremonia de perdón y un abrazo de paz entre los participantes. De manera semejante, en los conflictos y peleas la palabra clave nunca será "aniquilar", sino "igualar" o "nivelar", es decir, restablecer el equilibrio perdido por el abuso de una de las partes, pero respetando siempre la identidad del culpable y posibilitando su recuperación.[49]

* *Comunión con todo el universo*. La solidaridad, la reciprocidad y la reconciliación no se da solo entre humanos sino con todo el cosmos y con cada uno de los seres que lo componen. Nada queda cosificado como si fuera desechable. Todo es tratado como ser vivo, al que hay que hablar con respeto y cariño. Hasta la piedra o el gusano. Hay que caminar casi sin pisar, sentarse sin apoltronarse, cultivar conversando con la tierra y besando la semilla, sin provocarles sustos ni daños. Es que de alguna manera todo participa de esta vida en expansión que hay en todo el universo. Francisco de Asis se encontraría a sus

---

48 Temple (1986). No se trata de algo exclusivamente aymara y andino. Es más bien una propuesta alternativa que puede percibirse en muchas sociedades donde la penetración capitalista aún no ha logrado desrrollar la tendencia contrapuesta de la acumulación para el lucro de unos pocos.

49 Ver la explicación Kuskachasiña en Fe y Pueblo n. 13 p. 10 y Platt (en prensa).

anchas entre sus hermanos aymaras.

* *Respeto y confianza en Dios y en los seres sobrenaturales* . Como parte fundamental de esta comunión con todo el universo hay que mantener esta relación de respeto con Nuestro Buen Padre, *Tatitu* , *Suma Awki* y con los demás seres sobrenaturales, incluidos los muertos y los antepasados. También con él y con todos ellos hay que tener la iniciativa de hacer dones y ofrendas generosas con la seguridad de que su respuesta será todavía más generosa.

El Dios liberador aymara

La experiencia de Dios en el pueblo aymara es a la vez la vivencia de un pueblo pobre y creyente, que busca realizarse en un contexto rural especialmente difícil y que durante siglos ha sufrido graves procesos de colonización y marginación. En estas condiciones, ¿con qué rostro se le presenta el Dios liberador?[50]

En muchos aspectos se parece al Dios liberador de otros pueblos pobres y oprimidos. Las referencias a los pobres que deben liberarse de los abusos de los ricos está presente en el discurso aymara y también en su utopía de la sociedad. Lo hemos visto, por ejemplo, en la contraposición que hace el aymara entre "persona" y *q'ara*, o cuando nos cuentan que Dios se presenta como mendigo y que Tupaq Katari -el Moisés aymara- "volverá hecho millones".

Pero, además, la experiencia de este pueblo "oprimido pero no vencido" nos recuerda otras dimensiones de la liberación, percibida siempre -al igual que todo lo demás- como una tarea en que el hombre pone su esfuerzo y Dios, con todos los demás seres protectores, da su apoyo solidario. Fijémonos en tres aspectos de esta liberación: el fortalecimiento de la vida, el de la comunidad, y el de la nación aymara.

La primera dimensión, muy central en la vivencia aymara, subraya que el

---

50 Algunos se preguntarán si una religión como la aymara, tan dominada por la concepción cósmica de Dios, puede abarcar la noción de un Dios liberador. Suele decirse que una visión cósmica lleva más bien al "mito del eterno retorno". En la religión aymara hay ciertamente un elemento cíclico, expresado por ejemplo en la relación entre reciprocidad y restablecimiento del equilibrio, en el concepto de *kuti*, o en la importancia de los muertos como gérmen del futuro. Pero -como ya vimos al hablar de la dialéctica del don- en esas idas y venidas nunca se regresa al punto de partida. Como en toda dialéctica hay un permanente avance. Cabe pues, la concepción de un Dios liberador.

desarrollo de toda forma de *vida* hasta su plenitud es liberador. Ya vimos que todo tiene vida y que esta se va multiplicando. Incluso la muerte es en realidad un cambio de estado, y los muertos son a la vez los que generan nueva vida. Pero al mismo tiempo la vida en este mundo, y concretamente en el Altiplano, es frágil y llena de riesgos. Por tanto, todo lo que contribuya al mantenimiento y al crecimiento de esta vida es visto como liberador. Ello ocurre, por ejemplo, cuando con el propio esfuerzo, con la sabiduría ancestral o moderna y con el cumplimiento de las obligaciones sagradas se asegura la cosecha o se cura al enfermo. Gran parte de las actividades rutinarias y de los ritos de la vida diaria tienen, por tanto, una dimensión liberadora. Y la acción de Dios y de todos los seres protectores como apoyo a todos estos esfuerzos es parte del rostro aymara del Dios liberador.

Una segunda dimensión es la liberación como fortalecimiento de la comunidad y de la solidaridad aymara. Más arriba señalábamos cómo los aymaras ven a su pueblo "hecho pedazos", muchas veces con la complicidad de las iglesias que, llamándose cristianas, traen la división al seno mismo de la comunidad. Al mismo tiempo hemos visto también cómo la comunidad y su cohesión interna es algo tan sagrado que incluso garantiza el apoyo divino para las cosechas y todo tipo de bendiciones. Por esto toda acción que conduzca al mantenimiento y a la consolidación de esta unidad y sentido comunitario es a la vez liberadora. Entra aquí el cumplimiento de trabajos y otras actividades comunales, la participación activa y social en la red de intercambios, convites y celebraciones, el tiempo especial de servicio a los demás cuando a cada uno le tocan cargos comunales, etc. Por todo eso la comunidad es también una instancia privilegiada del rostro aymara del Dios liberador.

La tercera dimensión tiene que ver con la liberación de la nación aymara. La forma en que los aymaras más fácilmente interiorizan la opresión social es considerándose despreciados y marginados por los demás por ser "indios", nombre genérico en el que se incluye su identidad específica aymara. Cierta conciencia de "clase", por la que se sienten pobres campesinos explotados, está sin duda presente; pero al no trabajar ya para patrones, esta explotación no se percibe en forma tan directa. En cambio la vivencia de no ser respetados ni tratados como gente por su condición indígena es algo que ocurre en casi cualquier contacto con los no-aymaras. Incluso el nombre de "campesino", en la práctica no es visto tanto como una categoría económica, sino como un eufemismo de "indio". En sentido positivo, la liberación social se percibe como mucho más que un simple mejoramiento económico y social. Además de esto - que está sin duda presente- se da mucha importancia a que se les respete como

ARYA YALA

personas y como pueblo. Este último punto es el que queremos subrayar.

Algunos -domesticados ya por el discurso dominante- piensan que su liberación consiste en dejar de aparecer como "indios". Por eso quieren abandonar la comunidad, se esfuerzan en hablar castellano, en adoptar en todo la cultura urbana, en pasarse a la "verdadera" religión, en cambiar incluso su apellido y buscar en lo posible maneras de blanquear su rostro. La mayoría se queda a medio camino en estos esfuerzos, y entonces su frustración les lleva a una especie de enfermedad social en que se mezcla el servilismo, el resentimiento, la agresividad y la desconfianza. Son otras tantas consecuencias psico-sociales de este pecado colectivo llamado discriminación racial. Es una falsa pista de liberación.

Pero hay también una creciente conciencia, sobre todo entre dirigentes e intelectuales aymaras, de que su liberación debe pasar por el reconocimiento igualitario y el fortalecimiento de todo lo que los identifica como aymaras: su historia, su lengua, su cultura, su religión, su organización social como comunidad, pueblo y nación. En algunos casos esta conciencia es tan fuerte que llega a perderse cualquier otra dimensión. Pero otros ven su liberación con "dos ojos": como parte de una clase explotada que rompe sus cadenas y como pueblo oprimido que recupera su identidad. Su utopía es llegar a formar una sociedad multinacional en la que todos tengan iguales oportunidades, todos se respeten y a la vez cada grupo cultural pueda desarrollar al máximo su propio modo de ser. Su liberación social y política debe abarcar también la liberación cultural y, en última instancia, nacional.

ABYA YALA

Entre quienes conciben así su propia liberación no faltan líderes religiosos aymaras, tanto tradicionales como miembros y ministros de las diversas iglesias cristianas.[51] Un grupo de ellos, después de haber reflexionado dos días sobre este tema, veía la irrupción del Dios liberador en sus propias vidas en términos como los siguientes:

> Constatamos que ambas religiones -la aymara y la cristiana- enseñan el amor y el respeto a la vida, a las instituciones. No son religiones de odio. Sin embargo, en los hechos la religión cristiana es signo de contradicción

51 Jordá (1981) percibió bien esta preocupación y, como punto central de su tesis subraya la necesidad de complementar la teología de liberación política con *la teología de la liberación cultural*. Así se incorpora el viejo debate de las ciencias sociales sobre la relación clase/etnia/nación/estado.

y divide a la comunidad y nación aymara. Tampoco tienen confianza en los líderes nativos. Somos sus brazos derechos, pero no somos la cabeza. De hecho no podemos desarrollar nuestra propia teología: existe un colonialismo teológico. Las iglesias y nosotros tenemos que liberarnos de todo eso para poder actuar como creyentes. Por eso exigimos profundizar en el conocimiento práctico de la cultura aymara. Nosotros, los aymaras, que hemos recibido la ideología del rechazo a lo nuestro, tenemos que reaprender. Los otros, que llegan aquí, tienen que conocer y profundizar ya no para la dominación, sino para la liberación.

Todavía no contamos con una ideología actualizada de liberación aymara. La historia nos señala pistas, pero no basta. Los aymaras modernizados por escuelas y universidades tenemos que tomar el ejemplo de Moisés: criado en el palacio del faraón, aprendió las maneras y el pensamiento de los opresores para liberar a su pueblo. También nosotros, los nuevos aymaras, tenemos que aprender y luego liberar a nuestro pueblo.

Debemos formular una liberación desde todas las perspectivas. No podemos enfatizar solo el aspecto religioso. La promoción, la formación y el liderazgo debe ser integral. Así, en este "ecumenismo" ideológico, podemos formular nuestra liberación y tomaremos fuerza, reconociendo nuestra identidad aymara y buscando nuestra unidad aymara. Nos encontramos divididos por razones políticas, históricas y otras. Pero tanto la religión cristiana como la religión fraterna de la Pacha Mama nos llaman a esta unidad.[52]

ARUYALA

También este es el rostro aymara del Dios liberador.

Religión, cultura y conversión

Nuestro recorrido por la experiencia religiosa aymara también nos ha mostrado desarrollos que en nuestra perspectiva son menos cristianos: por ejemplo, la manipulación de la reciprocidad por parte de padrinos ricos para asegurar mano de obra barata o de la fiesta para hacer ostentación. Es decir, manteniendo superficialmente la misma apariencia, nos hemos pasado sin

52 Formulación abreviada de las conclusiones en "Testimonio y Reflexión Aymara". Fe y Pueblo. n. 18.

sentirlo de la dialéctica del don a la lógica del lucro, de la solidaridad a la egolatría.

En realidad tal vez podríamos generalizar que este tipo de evoluciones podrían ocurrir en cualquier campo de la experiencia religiosa aymara. De una actitud de comunión cósmica se podría pasar también a otra de temor y castigo. La reverencia por todo lo creado y por la multiplicación de la vida podría ocultar actitudes idólatras hacia el dinero acumulado. El contraste entre "persona"/ *jaqi* y abusador / *q'ara* puede llevar a etnocentrismos cerrados de tipo racista. La solidaridad a partir de la pareja puede degenerar también en un faccionalismo crónico entre bandos. Y así sucesivamente...

Es que dentro de cualquier religión pueden desarrollarse o fomentarse actitudes contrapuestas. Sería simplista pensar que una religión, con toda su estructura y lenguaje simbólico-ritual, es la "buena", mientras que la otra es la "mala". Con una u otra estructura y mundo simbólico, cualquier religión -incluida la cristiana- puede ser utilizada en favor del status quo o para apoyar la liberación. Es tal vez inevitable que toda religión se mueva dentro de ciertos márgenes de ambigüedad. Las religiones se parecen a los idiomas, en los que las mismas palabras y la misma gramática pueden ser utilizadas para fines contrapuestos.

Naturalmente, también aquí hay ciertos condicionamientos socio-económicos. Cada clase social desarrolla sus propios intereses. Dentro de la sociedad llamada cristiana ya tenemos muy interiorizado que hay un abismo entre el "Cristo" de los ricos explotadores y el de los pobres. Aquí también es más fácil que la religión aymara sea una experiencia del Dios liberador entre los comunarios pobres y que en cambio exprese actitudes idólatras hacia el poder y el dinero en la "burguesía aymara" emergente.[53]

Es cierto que las "semillas del Verbo" alientan toda la creación y se expresan en cualquier religión; pero no lo es menos que el pecado personal y social también lo invade todo. Si Dios, el liberador, y la buena nueva de su encarnación tienen rostro aymara, también la conversión habla en aymara.

53 En Albó (1985a) se desarrollan varios ejemplos de esta ambigüedad y de los condicionamientos sociales que favorece una u otra solución.

Apéndice

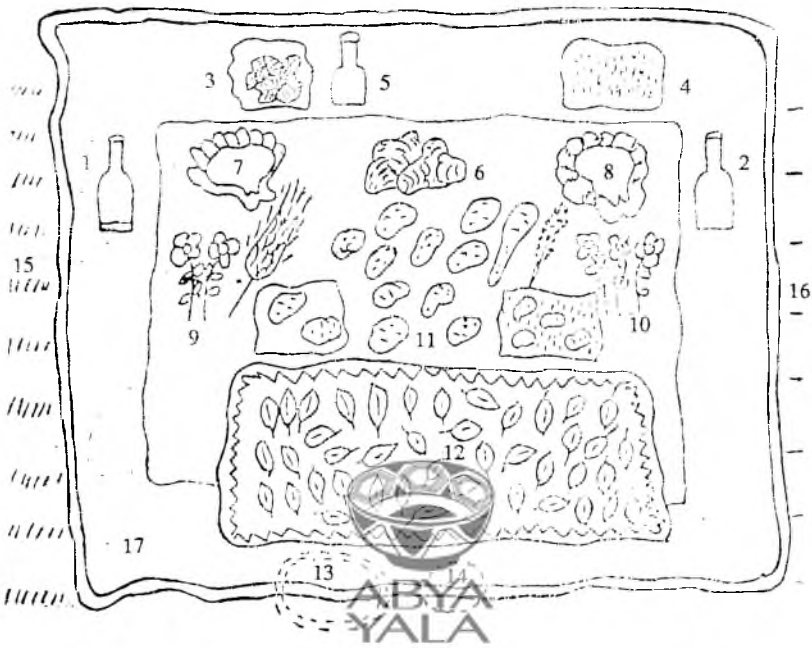
El día de la Señora Semilla: Un rito agrícola de la familia

Nuestro intento de comprender la experiencia religiosa aymara quedaría demasiado árido, sino incluyéramos siquiera una muestra mínima de la riqueza ritual que la acompaña. A continuación resumimos los rasgos principales de un rito a nivel familiar, realizado en el Altiplano peruano, junto al Lago Titicaca. Nos basamos en el relato más detallado hecho por el aymara Domingo Llanque (1972, 1982), sacerdote católico.

El rito se celebra en Pentecostés -*Tata Ispiritu*, "señor espíritu"-, en mayo, época principal de cosecha. Tiene como referente principal a la *Mamata* , apócope de *Mama Jatha* "Madre Semilla", nombre local de la *Mama Ispalla* , el espíritu generador de la cosecha. Las Aymaras de la zona suelen decir: "La *Mamata* es como la trama y nosotros como la urdimbre de un tejido".

Desde la víspera la familia ha hecho varios preparativos: las mujeres van a las chacras o terrenos cultivados y, en torno a ellos y también a la casa, levantan la *chutacha* , pequeños hitos o cercados simbólicos hechos con terrones, la papa y otros productos ya cosechados y almacenados también son rodeados con una soga hecha de lana de llama. También en la víspera se van haciendo fogatas, porque "hay que abrigar a la *Mamata* ". También se habla de darle coca para que, agradecida, se quede. Previamente, durante la cosecha, la dueña de casa ya había separado algunas papas grandes y de formas llamativas, junto con ejemplares selectos de otros varios productos. Llegada la mañana de Espíritu los lleva a misa en el templo parroquial (que en este caso no queda demasiado lejos) y los prepara en un tejido de colores vistosos: esta selección primicial de la cosecha es la *Mamata* .

Llegado el momento de la ceremonia los familiares y amigos se reúnen en el patio de la casa, los hombres a un lado y las mujeres al otro. Preside la ceremonia el *yatiri* "maestro" religioso (o un familiar) con su ayudante. En frente de él, y entre los dos grupos de concurrentes, se extiende un lienzo algo mayor de la forma indicada en el gráfico:



1-2. Botellas de pisco o alcohol
3. *Llamp'u* (sebo de llama)
4. Incienso
5. Botella de vino
6. *Pachamama* (terrón)
7-8. *Lluxis* (conchas con vino)
9-10. Flores
11. Productos: T'inka papa, ulluku, cebada, habas, quinua
12. Coca
13. Sitio del *Yatiri*
14. Sitio del asistente u oficial del *Yatiri*
15. Sitio de los hombres.
16. Sitio de las mujeres
17. *Inkuña:* lienzo ritual

Cuando todo está listo, el *yatiri* se separa un poco, se arrodilla en un lugar desocupado mirando hacia la salida del sol, levanta las dos conchas de vino, hace una ch'alla (rociada, libación) en línea recta y, en voz baja, pide permiso a todos los seres divinos diciéndoles por lo bajo:

> *Pacha Mama* Virgen María, Padre Nuestro del cielo (*alax pacha*), Señor Espíritu: con vuestra licencia
> *Achachillas* (se mencionan todos los nombres de los cerros y montes altos)
> *Jilaratanaka* ("hermanos mayores": los cerros más altos)
> Todos los *uywiri* ("cuidadores"): con vuestra licencia.
> *Mamata* , no nos vas a dejar. Perdón, perdón, perdón.

En esta y en todas las *ch'allas* subsiguientes la gente se fijará si la línea hecha por la rociada es recta, lo cual será buena señal. Al retornar a su sitio, el yatiri se sirve el alcohol que le ofrece el dueño de casa, y enseguida se sirven también los demás asistentes.

A continuación se lleva a cabo el *ayta* u ofrenda sacrificial. El *yatiri* escoge dos veces tres hojas perfectas de coca para preparar con ellas un doble *k'intu* (ofrenda de coca). Levanta cada *k'intu* en alto para invocar la Madre Tierra, al espíritu protector de cada lugar cultivado, y, enseguida, el primer *k'intu* es guardado en una *ch'uspa* (bolsa especial para llevar coca) y el segundo es colocado sobre un papel blanco. Mientras va realizando esta ceremonia, el *yatiri* invoca todos los terrenos en que han cultivado con frases como:

> Lugar, *Uywiri*, Santa Tierra, Nido de oro, Nido de Plata: con tu licencia.
> Santa Tierra de la ladera, Santa Tierra de la colina, Santa Tierra de la pampa.
> Envíanos mayores cosechas para el año.

Enseguida el celebrante va invitando a cada concurrente para que vaya repitiendo la misma ceremonia. Cuando todos han concluido, el *yatiri* añade a la coca acumulada en ambas partes los demás elementos necesarios: incienso, cebo de llama y menta silvestre. Con ello quedan listas las dos *aytas* u ofrendas. La que ha sido quemada sobre el papel blanco se guardará junto con los productos selectos que conforman la *Mamata* para ser quemada en un rito complementario que se celebrará en los terrenos de cultivo al principio de la siembra, unos seis meses más tarde. Pero la segunda ofrenda, dentro de la bolsa o *ch'uspa* , es

quemada inmediatamente. Mientras se iba realizando la ceremonia anterior, otros participantes ya habían preparado una hoguera frente a la casa, fuera del patio. Ahora el *yatiri* entrega a su ayudante la *ch'uspa* con la segunda *ayta*, y este la lleva reverencialmente hasta la fogata. Allí se arrodilla mirando al oriente y la coloca en el fuego. Se santigua, Luego santigua el suelo y regresa al patio en que están todos, diciéndoles *yuspaxarapxana* "demos gracias". Todos le contestan de igual forma. El *yatiri* y su ayudante concluyen esta parte con una nueva ***ch'alla*** o libación -esta vez con dos copitas de alcohol- también hincados en un lugar apartado, mirando a la salida del sol y repitiendo palabras semejantes a las de la *ch'alla* con que se inició el rito. Enseguida el dueño de la casa vuelve a ofrecer licor, primero al yatiri y después a los demás, mientras el ayudante del celebrante invita a todos a mascar coca, distribuyéndoles parte de la que está en la mesa ritual.

Se entra entonces a la parte más central de la ceremonia: la triple invocación a la *Mamata* . El *yatiri* se levanta, alza su propia *ch'uspa* de coca y la agita haciendo el ademán de llamar en todas las direcciones. Todos los hombres hacen lo mismo, cada uno con su *ch'uspa* . Las mujeres también llaman agitando sus manos. Todos dicen:

Jawilla, jawilla ("ven, bien venido, ven").
Si estás por este lado, si estás por aquel lado, ven a mí.
Si estás arriba, si estás abajo, si estás adentro, ven a mí.

ARUYA
YALA

Al acabar hay una nueva ronda de licor y de coca. El *yatiri* recoge entonces los ramilletes de flores que están a ambos costados del lienzo ritual, los remoja en el vino que está en las dos conchas y *ch'alla* (rocía) primero el terrón que está en la cabecera del lienzo ritual y después las papas que están en el centro -procurando que el vino toque los ojos de las papas- mientras dice:

Pacha Mama , Tierra Virgen, Santa Tierra,
Señor Generoso (lit" que das *paylla*, regalos de productos").
Envíanos con abundancia este año y en todo tiempo.
Gracias a tí soy persona (*jaqi*)

Y a las papas:

Mamata, Madre Semilla,
Gracias a tí soy persona. No me vas a dejar.

Si alguien te ha llevado, ven ya. Trae mucho contigo.
Por este alimento podemos hablar en voz alta.

Al acabar, el *yatiri* incita a cada uno para que haga y diga lo mismo, y así todos van pasando y libando al terrón y a las papas, a la Madre Tierra y a la Madre Semilla.

Hay todavía una segunda y tercera invocación a la *Mamata* para que venga, cada una en un nuevo contexto simbólico, pero con semejantes llamadas colectivas -los hombres agitando sus *ch'uspas*, las mujeres llamando con sus manos-, en las que se va complementando la súplica:

Jawilla, jawilla (ven, bienvenida, ven)
Si estás en el cerro, si estás en la pampa, si estás en el camino, ven a mí.
Si te han llevado lejos, si te han hecho sufrir, ven a mí.

Jawilla, jawilla, jawilla
Mamata , ¿te ha llevado el viento? ¿te ha llevado el ladrón?
Jawilla, jawilla
No nos vas a dejar, *Mamata*. Yo soy tu nodriza.
Jawilla, jawilla .

ABYA YALA

Siempre hay las consabidas rondas de licor y de coca y las *ch'allas* mirando siempre al Oriente. Pero además, cada grupo de invocaciones va seguido de nuevos desarrollos del rito. Así, acabada la segunda invocación, tiene lugar la *paylla* (regalo en producto) de la *Mamata* . Es decir, el yatiri va distribuyendo a cada participante, empezando por los dueños de la casa, un pequeño regalo simbólico de los productos ya *ch'allados* o bendecidos. A cada uno les da tres productos, uno de los cuales es una papa y les dice:

Recibe esta *paylla* en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Antes de entregar cada producto los besa y, al recibirlo, cada uno besa igualmente la papa, la espiga y la mazorca. Estos frutos no se comerán, sino que serán guardados como símbolo de que no faltará comida en la casa. Después serán incluidos en la siembra.

Cuando todos ya han recibido su *paylla* y se han hecho las respectivas libaciones, el *yatiri* llama a la dueña de la casa y la ayuda a cargar en la espalda todos los demás productos que han sido *ch'allados* en la ceremonia. Mientras todos los demás van haciendo la última invocación *-jawilla, jawilla-*, la señora de la casa así cargada, da tres vueltas de rodillas alrededor del patio donde están

todos reunidos. Se cae, dando a entender que ya no puede cargar la abundante cosecha, y las demás mujeres -a las que llama "mis hermanas"- la ayudan a levantarse y a sostener el atado sobre su espalda. Al fin, siempre ayudada por sus "hermanas", guarda el atado con los productos junto con el *ayta* u ofrenda ritual en un lugar especial hasta que llegue el tiempo de la siembra. Entonces ella llevará el *ayta* para quemarla en la chacra y utilizará los productos como semilla.

Para concluir, todos se abrazan pidiéndose perdón para que Dios -*taititu*- también les perdone. Se despiden con una última libación y convite, y al son de zampoñas todos se van a otra casa para repetir el mismo rito con otra familia.

ABYA YALA

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas A.

1986 **The politics of sacrifice: An Aymara cosmology in action.** Chicago. University of Chicago, (Tesis doctoral en antropología, ms).

ALBO, Xavier

1985a. **Desafíos de la solidaridad aymara**. CIPCA, La Paz.

1985b. "Pacha Mama y Q'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad". **Estado y sociedad** 1/1, 73-88, La Paz.

1982 Tomás Greaves y Godofredo Sandoval. **Chukiyawu, La cara Aymara de la Paz.** CIPCA. Cuadernos de investigación CIPCA nn. 20, 22, 24 y 29, La Paz.

ALBO, Xavier y PREISWERK, Matías, redactores finales.

1986. **Los señores del gran poder.** Centro de Teología Popular, La Paz.

ALLEN, Guillermo

1972 "Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia)" **Allpanchis** (Cusco) 4: 43-68. Publicado también en **Búsqueda Pastoral,** (La Paz) 18: 17-38.

BARSTOW, Jean R.

1979. **An Aymara class structure, town and community in Carabuco.** University of Chicago, Chicago, (Tesis doctoral en antropología, ma.).

BERG, Hans van den

1980-84 **Material bibliográfico para el estudio de los Aymaras, callawayas, chipayas, urus.** ISET. 4 vols; Cochabamba.

1985 **Diccionario religioso aymara** Iquitos: CETA IDEA.

1987 "Día de los difuntos, fiesta a la vida". **Cuarto Intermedio** (La Paz) 5: 3-17.

1974 **Boletín del Insituto de Estudios Aymaras,** Chucuito, Puno.

ABYA YALA

BOUYSSE-Cassagne y HARRIS Olivia.

1977 "Los tres pacha en el pensamiento andino del siglo XX". En Bouysse et al. **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino** Hisbol. La Paz.

BOUYSSE Cassagne, Therese; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan y CERECEDA Verónica

1987 **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**. HISBOL, La Paz.

BUECHLER, Hans C.

1980 **The masked media**. The Hague, Mouton.

CADORETTE, Raimundo

1980 "La diosa bondadosa. La fiesta de la Asunción en Chucuito". En **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras** (Chucuito) serie 2, n. 7: 21-47.

CARTER, William y MAMANI, Mauricio

1982 **Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura Aymara.** Juventud. La Paz.

DILLON, Mary y ABERCROMBIE, Thomas

1984 "The destroying Crist: An Aymara myth of conquest". Trabajo presentado al simposio From History to Myth in South America.
Encuentro Anual de la American Anthropological Association.

DIOCESIS DE ORURO

1985 "Religiosidad popular". IV Encuentro de Agentes de Pastoral, Oruro 4-7 de noviembre de 1985 (policopiado).

DUVIOLS, Pierre

1978 "Camaquen, Upani: Un concept animiste des anciens Péruviens. En R. Hatmann y U. Oberem eds., **Amerikanistiche Studien. Festschrift für Hermann Trimborn.** Collectanea Instituti Anthropos, n. 20, St. Augustin.

FE Y PUEBLO

"Revista del Centro de Teología Popular". La Paz (desde 1983). n. 13: **Religión aymara y cristianismo**, agosto 1986. n. 14: **Sectas pentecostalismo y religiosidad popular**, nov. 1986. n. 18: **Religión Aymara liberadora**, nov. 1987.

GARCIA, José M.

1983 **Con las comunidades andinas del Ausangate.** Centro de Proyección Cristiana, Lima.

ABYA YALA

GUERRA, Alberto

1970 **Antología del Carnaval de Oruro.** Oruro: Quelco. 3 Vols.

1977 **El Tio de la mina. Una sobrevivencia de la mitología andina.** Oruro: Imprenta Indgraff.

HARRIS, Olivia

1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". **Chungará** (Arica) 11: 135-152.

HARRIS, Olivia y ALBO Xavier

1984 **Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí.** CIPCA. (Cuadernos de investigación CIPCA, n. 26; original de 1974. reed. ampliada). La Paz.

HARRIS, Olivia y BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse

1990 "Los tres pacha en el pensamiento andino del siglo XX". En Albó, Xavier, ed. **Raíces de América: El mundo Aymara**. Alianza Editorial y UNESCO. Madrid.

HIDALGO, Jorge

1983 "Amarus y Cataris: Aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica". Chungará (Arica) 10.

JORDA, Enrique

1981 La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca. Facultad de Teología Pontificia y Civil. 2 vols. (Tesis doctoral mimeografiada). Lima.

KESSEL, Juan van

1978 "Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras". **Norte Grande** 6; 77-91. Santiago de Chile.

LLANQUE, Domingo

1972 "Mamatan urupa, rito de acción de gracias". en **Revista Teológica**. 139-254. Nueva versión revisada en Boletín del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito), serie 2 n. 10: 6-27. Lima.

1986 "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los Aymaras". en **Boletín del Instituto de estudios Aymaras**, serie 2, n. 23: 4-26.

MARTINEZ, Gabriel

1976 "El sistema de los uywiris en Isluga". En: Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige. Antofagasta: Universidad del Norte.

1987 **Una mesa ritual en Sucre. Aproximaciones semióticas al ritual andino.** HISBOL-ASUR, La Paz.

MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph

1980 **Parentesco y matrimonio en los Andes**. Universidad Católica, Lima.

ABYA YALA

MONAST, Jacques

1972 **Los indios aymaraes.** Lohlé. Buenos Aires.

NASH, June

1970 "Mitos y costumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia", en **Estudios Bolivianos** 1-3; 69-82.

NEWPOWER, Paul

1974 "Pachjiri: Montaña sagrada de los aymaras" en **Boletín Ocasional.** Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito 7: 1-5. Nueva versión abreviada de 1986 en **Fe y Pueblo** 13: 18.

OCHOA, Víctor

1976a. "Un Dios o muchos dioses", en **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras** (Chucuito) n. 29.

1976b. "Ritos para la construcción de la casa", en **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras** (Chucuito) n. 36.

1977 "La fiesta de la Virgen de la Asunción en Chucuito", en **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras**, (Chucuito) n. 50

PALACIOS, Félix

1982 'El simbolismo aymara de la casa', en **Boletín del Instituto de Estudios Aymaras** (Chucuito) serie 2 n. 82: 37-57.

PLATT,Tristan

1976 **Espejos y maíz: Temas de la estructura simbólica andina.** La Paz: CIPCA (Cuadernos de Investigación CIPCA n. 10). Nueva edición de 1980 en Enrique Mayer y Ralph Bolton. eds. **Parentesco y matrimonio en los Andes.** Universidad Católica, 139-182. Lima.

1982 **Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1983 "Religión andina y conciencia proletaria. Ohuyaruna y Ayllu en el Norte de Potosí", en **HISLA,** Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social" Lima 2: 47-74. (Versión abreviada en **Fe y pueblo** 13: 31-35, 1988.

1985 "Ayllu and cofradia in a macha parish". Trabajo presentado en el encuentro anual de la American Society for Ethnehistery, Chicago.

RASNAKE, Roger

1982 "The kurankuna of yura Indigenous authorities of colonial. Charcas and contemporary. Bolivia" Ithaca Cornel University. Tesis doctoral en antropología, (ms).

RIVIERE, Gillos

1982 Subaya: Structures socio-économiques et représentations symboliques dans le

ABYA YALA

Carangas, Bolivie. Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales. (Tesis doctoral, ms.). Paris.

1987 "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara", en **Fe y pueblo** 14: 24-30.

SANDOVAL, Codofredo, ALBO Javier, GREAVER Thomas.

1978 **Ojje por encima de todo. Historia de un centro de residentes ex-campesinos en la Paz.** CIPCA (Cuadernos de Investigación CIPCA n; 16. La Paz.

TAYLER, Gerald

1980 "Supay". **Amérindia** 5: 47-63. Paris.

TEMPLE, Dominique

1986 **La dialéctica del don.** HISBOL, La Paz.

TSCHOPIK, Harry

1968 **Magia en Chucuito**. Instituto Indigenista Interamericano. (Original Inglés. New York 1951). México.

WACHEL, Nathan

1975 **Los vencidos. Los indios del Perú ante la conquista española.** (1530-1570). Alianza Editorial, Gallimard 1971. original Francés. Madrid. Paris.

ABYA YALA

ABYA
YALA

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA GUARANI

Bartomeu Melia

Yo he añorado el paraíso toda mi vida
lo he buscado como un guaraní
pero ya sé que no está en el pasado
(un error científico de la Biblia que Cristo ha corregido)
sino en el futuro.
(Ernesto Cardenal, **Tocar el cielo.** Managua 1981, p. 54)

Los Guaraní se manifiestan hoy como un "modo de ser". Con un claro sentimiento de singularidad hablan ellos del *ñande reko* nuestro modo de ser, como la expresión más cabal de su identidad y de su diferencia. Los significados de esta palabra son múltiples: nuestro modo de ser, nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres. Son estos los significados que ya registrará el diccionario más antiguo, el **Tesoro de la lengua guaraní** (1639), del padre Antonio Ruíz de Montoya.

El "modo de ser" guaraní está constituido todavía por dos formas esenciales: el *ñande rekó katú* nuestro modo de ser auténtico y verdadero; y el *ñande rekó marangatú* nuestro modo de ser bueno, honrado y virtuoso en cuanto religioso. ¿Cómo se forma y cómo se vive en la actualidad ese modo de ser religioso? equivale a preguntarse sobre la experiencia religiosa guaraní.

1. El Pueblo Guaraní

Un pueblo que camina

El Tupi-Guaraní, como lengua y como cultura, es una rama del tronco tupí más antiguo, a partir del cual toma características propias y diferenciadoras, probablemente desde el primer milenio antes de Cristo, unos 3.000 a 2.500 años atrás. Los movimientos de migración, originados en la cuenca amazónica, se habrán intensificado motivados tal vez por un notable aumento demográfico, en una época que coincide con el comienzo de nuestra era, hace unos 2.000 años. Esos grupos que conoceremos como Guaraní, pasaron a ocupar las selvas subtropicales del alto Paraná, del Paraguay y del Uruguay medio. Los indios, que así se trasladan en busca de nuevas tierras, no son nómadas que dependan sustancialmentede la caza y de la recolección; son agricultores que saben explotar eficazmente esas tierras de selva, cuyos árboles derriban y queman y en la cual plantan maíz, mandioca, legumbres y muchos otros cultivos. Son también hábiles ceramistas, cuyos artefactos necesitan para preparar y servir sus alimentos. Como colonos dinámicos, los Guaraní continuarán todavía su expansión migratoria hasta los tiempos de la invasión europea en el Río de la Plata (en la década de 1520), y aun en plenos tiempos históricos hasta nuestros días. La migración, como historia y como proyecto, constituye un rasgo característico de los Guaraní, aunque muchos de sus grupos hayan permanecido por siglos en un mismo territorio y nunca hayan actualizado una migración efectiva. Como veremos, la búsqueda de la "tierra nueva", estructura marcadamente su pensamiento y sus vivencias; la "tierra-sin-mal" es la síntesis histórica y práctica de una economía vivida proféticamente y de una profecía realista, de pies en el suelo. Anímicamente el Guaraní es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que le sirva de base ecológica, mañana como en tiempos pasados. A lo largo de los últimos 1.500 años -período en que las tribus Guaraní pueden considerarse formadas con sus características propias- los Guaraní se han mostrado fieles a su ecología tradicional, no por inercia, sino por el trabajo activo que supone la recreación y la búsqueda de las condiciones ambientales más adecuadas para el desarrollo de su modo de ser. La tradición en este caso es profecía viva. La búsqueda de la "tierra sin mal" como estructura del modo de pensar del Guaraní, refleja el dinamismo económico y la vivencia religiosa, que le son tan propias.

En los siglos XVI y XVII, los españoles a medida que avanzaban en sus viajes de exploración y en sus expediciones de conquista -y los misioneros en su

"conquista espiritual"- encontraron a los Guaraní formando conjuntos territoriales más o menos extensos, que llamaron "provincias", reconocidas por sus nombres propios: Cario, Tobatín, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Praná, del Uruguay, los de Tape... Estas provincias abarcaban un vasto territorio que iba desde la costa atlántica al sur de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del río Paraguay, y desde el sur del río Paraná-del Delta, junto a Buenos Aires.

Sobre las denominaciones particulares, pronto prevaleció el nombre genérico de Guaraní, dada la indudable unidad lingüística de los dialectos de esas gentes y las profundas semejanzas en su organización socio-política y en sus expresiones culturales. El Guaraní era la "lengua general" de gentes que cubrían una amplísima geografía [1]. Venían a ser una nación, aunque no en el sentido moderno de Estado. Debe tenerse en cuenta, sinembargo, que en ese espacio estaban enclavadas otras "naciones", generalmente pobladores más antiguos, con áreas de ocupación bastante desigual y con relaciones más o menos conflictivas con los Guaraní.

La invasión colonial

En la época de sus primeros contactos con los europeos, la población guaraní alcanzaba cifras considerables. La hipótesis de una población de 1'500.000 y hasta 2'000.000 (dos millones), aunque parezca fuerte y sobreestimada, tiene fundamento serio en la documentación histórica y gana verosimilitud considerando la buena productividad que alcanzan las sociedades neolíticas con sus economías de reciprocidad; un asunto al que volveremos porque está intimamente ligado con la vida religiosa. Durante el proceso colonial, el descenso demográfico alarmó a los propios gobernantes. Provincias enteras, especialmente las que cayeron bajo el dominio de los encomenderos y las que sufrieron los periódicos ataques de los "bandeirantes" paulistas en busca de esclavos, fueron destruidas. La provincia del Guairá, por ejemplo, que contó con más de 200.000 indios (y tal vez hasta 800.000), fue reducida a prácticamente ningún habitante. "La mayor parte de esta gente unos se han muerto de pestilencia, malos tratamientos y guerras..."[2]

Guerras, malos tratos, epidemias y cautiverios fueron los cuatro jinetes de

1 Cf. Melia 1969 I: 53-55

2 Barzaba, 1594, in: Monumenta Peruana V, 1970: 590-91.

aquel apocalipsis colonial que se abatió sobre el pueblo guaraní[3].

Unos pocos millares de indios guaraní fueron absorbidos por el meztizaje biológico y social, mientras otros eran "reducidos a pueblos" en las misiones franciscanas (desde 1580) y jesuíticas (desde 1609). Cuando esos pueblos fueron desintegrándose como comunidades a lo largo del siglo XIX, sus pobladores tornáronse miembros del nuevo Estado paraguayo que los asimilaba y les imponía, una vez más, otro proceso de "reducción" hacia la condición de campesino pobre.

La opresión colonial, especialmente sentida desde que se instauraron los repartimientos de indios a los encomenderos (1556), hizo estallar numerosas rebeliones contra los "cristianos". Entre 1537 y 1616 se registraron no menos de veinticinco revueltas, y lo llamativo del caso es que la mayoría de ellas presentan una manifiesta estructura profética. La rebelión arranca de la tradición religiosa que los indios sienten amenazada y se manifiesta a través de gestos y palabras también religiosas. Una de las más significativas respuestas proféticas contra la opresión colonial fue la de Oberá, por el año de 1579. Los Guaraní que seguían a Oberá cantaban y danzaban ininterrumpidamente durante días. Des-bautizaban a los que habían sido bautizados y les conferían nuevos nombres conforme a la tradición indígena. Este y otros levantamientos son movimientos de liberación contra la servidumbre colonial, al mismo tiempo que una reafirmación, que encuentra en la religión su expresión más auténtica.

Si en las épocas anteriores a la colonización, los Guaraní pueden haber sentido a veces la tierra que habitaban preñada de males -cataclismos naturales, inundaciones y sequías, enfermedades, disensiones internas, ataques de tribus enemigas-, no hay duda de que la cifra de estos y más terribles males es la dominación colonial que como sistema les quita la libertad. Incluso las reducciones jesuíticas, con su declarado intento de librarlos de la encomienda y del servicio personal, no eran sino espacios de libertad reducida donde el "modo de ser religioso" tradicional se veía desacreditado, ridiculizado y hasta físicamente perseguido. La entrada de los jesuitas en el mundo guaraní estuvo acompañada durante años por una verdadera "guerra de mesías", en la expresión de un antropólogo moderno. Si bien los jesuitas entraron en un relativo díalogo cuando se trataba de comunicación lingüística y de ciertas concepciones de la vida económica y política, el antagonismo en el campo religioso, tanto en el campo de las creencias como en el de la expresión ritual, fue total:

3 Cf. Melia 1986: 90.

> El antiguo Paraguay habitado por los indios Guaraní fue durante dos siglos la tierra de elección de mesías y profetas indígenas. Ninguna otra región cuenta con tantos movimientos de liberación mística... Su multiplicación en el momento en que los conquistadores y jesuitas establecen su dominación y se esfuerzan por destruir la antigua civilización, se explicaría por la desesperación que se apoderó de los Tupinambá y los Guaraní. Esta desesperación los habría animado a escuchar a los profetas que se levantaban entre ellos y que les ofrecían como solución la huida hacia la tierra sin-mal o la venida próxima de una edad de oro[4].

Tanto en el área de dominación colonial propiamente dicha como en el área de misión por reducción fue procesándose gradual y firmemente la sustitución de la religión indígena por la religión cristiana, un fenómeno en cuyos alcances y valoración no podemos entrar aquí, pero que ciertamente tuvo más de implantación exterior que de inculturación participada. Con esto no negamos, sinembargo, la autenticidad de las conversiones ni la verdad de sus nuevas expresiones rituales; tampoco discutimos la profundidad de la vivencia cristiana, en formas incluso místicas, entre los indios guaraní, ni la entrañable calidad de la religiosidad paraguaya. Son estas derivaciones que se separan de la experiencia religiosa del guaraní tribal, y que deben ser tratadas como fenómenos de religiosidad popular cristiana.

ABYA YALA

Hombres libres en la selva

Durante toda la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta la actualidad, grupos guaraní consiguieron sobrevivir libres del sistema colonial. Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los "civilizados", los mantuvieron lo suficientemente aislados para que pudieran perpetuar su "modo de ser" tradicional. Considerados apenas como sobrevivientes de un mundo ya superado, fueron denominados genéricamente como "Kayguá" y "montaraces". Apenas conocidos, solo fueron raramente visitados por algún que otro viajante en el siglo XIX y pudieron pasar tranquilamente hasta el siglo XX sin especiales interferencias exteriores. Mayor contacto con algunos de esos grupos -hubo una "misión" de los Padres del Verbo

4 Métraux 1967: 23; Meliá 1986: 33

Divino, entre 1910 y 1925- reactualizó la existencia de tres subgrupos, culturalmente bien diferenciados: los Pai - Javytera, los Ava - Katu - été y los Mbyá. Más o menos aculturados en su parte exterior, debido al creciente intercambio con la población rural paraguaya en el trabajo de obrajes de madera y en el procesamiento de la hierba mate, no por eso dejaron de ser fieles a las estructuras fundamentales de su economía tribal, de su organización social y de su religión.

Es cierto que hoy no cuentan ya más con un territorio fijo que les sirva de patria común y se encuentran diseminados, ocupando zonas que van de algunas hectáreas hasta "colonias" de más de 10.000 hectáreas, generalmente en regiones de frontera, en el Paraguay, Brasil, Argentina y Bolivia. Fieles a su ecología tradicional, procuran buscarla y recrearla donde todavía es posible, pero con frecuencia se enfrentan a amenazas y acciones de expulsión de sus tierras, invasión de nuevos pobladores y haciendas de ganado en sus campos de cultivo y, de un modo que parece irreversible , la destrucción ecológica de su ambiente. Como nunca, la tierra se ha cubierto de males, una preocupación y una angustia que transita todo su modo de ser.

Los Guaraní tribales presentan en la actualidad un índice demográfico relativamente elevado, sobre todo si se comparan con las cifras reducidas que ofrecen otras tribus amazónicas. Los Pai-Tavytera (o Kayová) son unos 17.000 (entre Paraguay y Brasil), los Ava-Katu-eté (o Chiripá), unos 8.000 (también divididos entre el Paraguay y el Brasil), y los Mbyá no menos de 12.000 (distribuidos en pequeños núcleos esparcidos por lo que queda de selva en el Paraguay, Argentina y Brasil).5 Los Chiriguanos de Bolivia y regiones fronterizas de Argentina y Paraguay llegan a más de 60.000 (sesenta mil). Como se ve, estas cifras expresan órdenes de estimación, más que censos propiamente dichos; el Guaraní desconfía, y con razón, de los controles estadísticos que siempre estuvieron orientados a proyectos de integración y alienación de su cultura y de sus tierras.

2. Modos de aproximación

Un principio vigente en etnología postula que el investigador dé cuenta de su experiencia en relación con lo que nos describe y comenta.

5 povos Indígenas no Brasil/1984. Aconteceu Especial 15. São Paulo, CEDI, 1984: 198-300.

Se encuentra implícito en el quehacer teológico, aunque hay géneros teológicos cuya principal fuente es precisamente la experiencia religiosa de otros: profetas, místicos, santos, comunidades de vida cristiana.

La experiencia y el tipo de ralación que el autor ha tenido con la sociedad guaraní constituye la clave hermenéutica más adecuada para poder entender y poder situar su discurso.

Si se me pide cuenta de mi propia experiencia con los Guaraní debo decir que he estado en contacto intermitente con ellos, con las tres subtribus del lado paraguayo, sobre todo desde 1969 a 1976. Después de 1976 he conocido comunidades Kayová del Mato Grosso brasileño, y también Ñandeva (o Chiripá), de la misma religión; y en el sur del Brasil, y litoral paulista, algunos núcleos Mbyá. Siempre, en esas visitas y estadías, he comido y dormido en las casa indígenas. Me han permitido que participara, como simple comparsa, sin papel directivo alguno, en sus cantos y danzas rituales. He escuchado el relato de sus mitos en la propia lengua guaraní, y he transcrito algunos de ellos palabra por palabra. Creo sinembargo, que nunca he sido visto por ellos como un antropólogo que cumple una tarea de recopilación de datos; y tampoco he ejercido entre ellos funciones pastorales.

He procurado en ese tiempo leer la literatura, tanto antigua como moderna, relativa a los Guaraní, desde una perspectiva etnohistórica; esto es, buscando leer en las entrelíneas del documento histórico la memoria tradicional de los Guaraní cuya vida, angustias y alegrías me eran contemporáneas, y cuyas luchas no me han sido ajenas.

He querido poner al descubierto mi experiencia en relación con los Guaraní, por respeto a los mismos Guaraní y su experiencia religiosa, para que se vea cuán reducidas y limitadas son la descripciones e interpretaciones que aquí presentamos. En la experiencia religiosa guaraní las entrañas han sentido estremecimientos que el corazón y la cabeza no sabrían teologizar; valgan estas líneas como tímida confesión de alguien que hace del conocimiento y de la vida guaraní un ideal de vida apenas vislumbrado, mas siempre perseguido.

La aproximación colonial y misionera

En 1913, el padre Pablo Hernández, al intentar una síntesis sobre religión guaraní pre-colonial, escribía que "muy pocos datos o ningunos suministran los primeros documentos acerca de la religión de los guaraníes"[6].

6 Hernández 1913 I: 79.

De hecho ya se dijo que los Guaraní antiguos eran "finos ateístas", sin tributar adoraciones a deidad alguna, pues todas las ignoran igualmente[7].

Sinembargo, una lectura más atenta de cartas, informes y crónicas de los primeros tiempos coloniales deja entrever el mismo modo de ser religioso y las estructuras fundamentales que se han perpetuado hasta hoy entre los Guaraní. El profetismo, como movimiento de liberación contra la opresión colonial el canto y la danza de las llamadas "borracheras", los sueños y ciertos cultos a los huesos de "hechiceros" fallecidos, no son sino la constante manifestación de contenidos y formas religiosas auténticamente guaraníes.

En 1594, el padre Alonso Berzana ya había captado algunos aspectos fundamentales de la religión guaraní. Su texto, despojado de sus expresiones más preconcebidas, alcanza a dar los elementos más importantes y esenciales de esa religión. Vale la pena transcribirlo, ya que es la primera síntesis de religión guaraní dada por un misionero:

> Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa, y si los cristianos les hubieran dado buen ejemplo y diversos hechiceros no los hubieran engañado, no solo fueran cristianos, sino devotos. Conocen toda la inmortalidad del alma y llaman a los *anguera* , que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. Tienen grandísimo amor y obediencia a los padres, si los ven de buen ejemplo, y la misma y mayor a los hechiceros que los engañan en falsa religión, tanto, que si lo mandan ellos, no solo les dan su hacienda, hijos e hijas, y los sirven pecho por tierra, pero no se menean por su voluntad. Y esta propensión suya a obedecer a título de religión, a causado que no solo muchos indios infieles se hayan fingido entre ellos hijos de Dios y maestros, pero indios criados entre españoles que han huido entre los de guerra, y unos llamándose Papas, y otros llamándose Jesucristo, y han hecho para sus torpezas monasterios de monjas quibus abutuntur; y hasta hoy, los que sirven a los que no sirven (a los españoles) tienen sembrados mil agüeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles que bailen de día y de noche, por lo cual vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras...Bailes tienen tantos y tan porfiados, fundados en su religión, que algunos mueren en ellos[8].

---

7 Lozano 1754 I: 110.

8 Monumenta Peruana V, 1970: 589-90.

Otra síntesis de la religión Guaraní "histórica" es la que ofrecía el padre Antonio Ruiz de Montoya, quien como nadie, había captado la estructura de la lengua guaraní. El se comprometió decididamente en defensa del indígena contra encomenderos y "bandeirantes", pero siempre miró con prevención y rechazó como "diabólico" las actividades de los "hechiceros", cuya profundidad profética tal vez haya vislumbrado -el mismo era un místico-, pero no podía aceptar, por los condicionamientos teológicos y sico-sociales de su tiempo y de su persona:

> Conocieron que había Dios, y aun en cierto modo su unidad, y se colige del nombre que le dieron, que es *tupan*, la primera palabra *tu* , es admiración: la segunda, *pan*, es interrogación, y así corresponde el vocablo hebreo *manhun*, quid est hoc, en singular. Nunca tuvieron ídolos, aunque ya iba el demonio imponiéndoles en que venerasen los huesos de algunos indios, que viviendo fueron famosos magos...
> Al verdadero Dios nunca hicieron sacrificio, ni tuvieron más que un simple conocimiento, y tengo para mí que solo esto les quedó de la predicación del Apóstol Santo Tomás, que como veremos les anunció los misterios divinos[9].

Deformados o reducidos, aparecen en las páginas de Montoya otros elementos de la religión guaraní: creencia en el jaguar mítico del ciclo de los Gemelos, couvade y ritos funerarios que traducen la concepción del alma, tradición del diluvio y, sobre todo, prácticas de adivinación y de magia, tenidas generalmente como hechicería maligna y relacionadas con poderes diabólicos.

Hoy llama la atención que los propios misioneros, que deberían ser especialistas de lo sagrado, hayan sido tan refractarios a la experiencia religiosa indígena, de lo cual apenas retienen aspectos aislados, y aun juzgados negativamente. Con los años esos prejuicios no hacen sino aumentar hasta llegar a formulaciones a todas luces injustas y equivocadas.

> No sabían nada, ni se podía averiguar nada con certidumbre sobre sus antiguas tradiciones que repetían con mucha obscuridad. Hablaban mucho de cierto diluvio universal; pero el término con lo que expresaban no significaba propiamente más que inundación[10].

---

9 Montoya / 1639 / 1892: 50.

10 Charlevoix / 1756 / 1910 I: 327;

Sinembargo, y a pesar de conceptualizaciones tan negativas, hay que admitir que fue la peculiar vigencia religiosa del Guaraní tribal la que permitió y favoreció la notable experiencia religiosa del Guaraní "reducido", cuando la estructura formal religiosa recibió nuevos contenidos, pero conservó en parte esas formas de la experiencia fundamental guaraní, en la que la palabra inspirada y "soñadora" lo es todo. Efectivamente, en las misiones recien fundadas, el sueño y la visión no solo no desaparecieron, sino que mostraron su gran poder de lenguaje simbólico al servicio de la conversión. Hubo en muchos Guaraní una "re-palabración", cuya gramática religiosa permaneció guaraní, a pasar de todo el impacto de expresiones y conceptos que orientaban hacia una nueva semántica, la cual siempre pretendió la sustitución de religiones, más que su conversión propiamente dicha.

El hecho es que si no hubiera tribus guaraníes que se preservaron al margen de la cultura colonial y del signo criollo o misionero, hoy difícilmente podríamos reestructurar con cierta verosimilitud la experiencia religiosa primitiva. Los fragmentos, opacos y aparentemente discordantes, recogidos en los documentos de misioneros y viajantes, se iluminan y se amortizan cuando los podemos situar de nuevo en su marco de conjunto, centelleando incluso reflejos que, a su vez, los modernos Guaraní [illegible] empeñar.

La relativa incapacidad que repetidamente han mostrado los misioneros para entrar en diálogo con el "espíritu" de sociedades indígenas tan acentuadamente místicas como el guaraní, representa un problema teológico de cierta importancia, que cuestiona seriamente el tipo de experiencia religiosa del misionero. Los datos documentales hacen ver que los Guaraní han tenido más apertura espiritual para incorporar las formas religiosas de los misioneros, que no éstos la de aquellos. Esta apertura y "tolerancia" no sería debida a la debilidad e inconstancia del "primitivo" en mantener y saber defender sus principios religiosos, como se pensó con frecuencia entre misioneros, sino por la propia concepción de la "Palabra", que capacita al Guaraní para cualquier diálogo sincero y verdadero en el Espíritu. Es lo que advirtió el etnógrafo de los Guaraní, Curt Nimuendajú en una página memorable: "embora naturalmente o Guaraní em seu íntimo, esteja tão convencido da verdade da sua religião quanto o cristão mais fervoroso, ele nunca é intolerante"[11].

11 Nimuendajú / 1914 / 1987: 28.

La aproximación antropológica

La belleza y profundidad de la experiencia guaraní fue tardíamente descubierta para nosotros gracias a la participación que en ella tuvieron unos pocos hombres no-Guaraní que a ella se acercaron con respeto y procuraron describirla y traducirla fielmente. Sin renunciar a la objetividad científica que ciertamente pretendían, esos hombres no tuvieron en menos dejar traslucir en sus escritos la vibración espiritual que habían compartido. Por otra parte, la ausencia de un proyecto evangelizador o civilizador, no los llevó a un campo de mera observación y registro neutros; al contrario, les comprometió sus vidas y formó su pensamiento.

Dado que en estas páginas voy a citar y aducir textos recogidos en su casi totalidad por tres personas que se adentraron de modo notable en la experiencia guaraní, debo trazar brevemente su perfil humano y científico para situar mejor su producción literaria.

Curt Unkel Nimuendajú, alemán nacido en Jena, en 1883; estuvo en contacto con los Guaraní, llamados Apapokuva, desde 1905 y fue adoptado formalmente por la tribu, que lo "bautizó" según los ritos propios y le dio el nombre de Nimuendajú: "aquel que supo abrir su propio camino en este mundo y conquistó su lugar"; realmente la mejor denominación y definición para alguien que se encarnó y tomó lugar entre los que le hacían suyo.

En su condición de nuevo guaraní, Nimuendajú conoció por experiencia tres elementos constitutivos de la religión guaraní: la importancia de la palabra en toda la vivencia religiosa guaraní, el mito de la creación y destrucción del mundo como fundamento de las creencias y la danza-oración, el gran sacramento ritual en el que se expresan con especial intensidad. La actualización de cada uno de estos aspectos lleva a formas específicas de experiencia religiosa. Es esto lo que consigue transmitir su obra titulada "Los mitos de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guaraní", publicada en alemán en 1914. Esta sola obra arroja más luz sobre la auténtica religión guaraní que todo lo que se había escrito hasta entonces.

León Cadogan (1899-1973) comenzó a conocer a los Guaraní en la medida en que los defendió de la situación de injusticia y desprecio en que se encontraban en el Paraguay. Fue integrado entre los Mbyá, cuyas "primeras palabras hermosas" le fueron confiadas y reveladas, y que él procuró recoger, traducir e interpretar con el mayor respeto y fidelidad, consciente de que estaba recibiendo una sabiduría escondida, fuerza de un pueblo. La compilación que lleva por título **Ayvúrapytá** (palabras fundamentales, o el fundamento del

lenguaje humano) (1959) es hoy un clásico de la literatura indígena americana; son sobre todo himnos teológicos de esos profetas de la selva, de palabra inspirada en el sueño, de profundo misticismo y de amplia visión espiritual. A través de ésta y otras obras de Cadogan, el Guaraní aparece como una verdadera escuela de espiritualidad, comparable a otras grandes manifestaciones religiosas del mundo.

Más sistemática y académica es la obra de Egon Schaden (1954) que consiguió, también a través de una sincera participación en la vida guaraní, mostrar los aspectos fundamentales de su cultura y sus caracteres religiosos más específicos.

No son éstos los únicos que en las últimas décadas han dado a conocer el universo religioso guaraní, sinembargo sus contribuciones son ciertamente las más auténticas, porque transcriben directamente la palabra indígena. Tal vez lo más importante de estos hombres es que, en la medida de lo que cabe y aun con invencibles limitaciones, se han dejado poseer por el espíritu del Guaraní, no le han hecho preguntas desde otros sistemas filosóficos o teológicos, buscando correspondencias o diferencias, sino que se han hecho discípulos de la palabra, en un acto de escucha iniciado en el respeto y mantenido a través de una transformación interior que los volvía aptos.

Esta aproximación antropológica no solo es un buen método de conocimiento sino la condición fuera de la cual no hay comprensión posible, ya que la experiencia exige, para ser captada, alguna experiencia del mismo orden. De hecho no basta escuchar de cualquier manera. Hay que reconstruir la síntesis que caracteriza las relaciones, asimilarlas en su totalidad, bajo la forma de una experiencia personal propia. Este tipo de aproximación que vemos aplicado de un modo eminente en el caso de Nimuendajú y de Cadogan [12], es propia de los mejores etnólogos de los Guaraní y es la que confiere a los textos por ellos presentados esa fascinante profundidad. Los teólogos que asumen la tarea de la reflexión sobre las experiencias religiosas indígenas tienen ahí sin duda modelos en que inspirarse.

12 Cf. Schaden 1966, e Meliá 1973.

3. Ayvu rapyta

La palabra lo es todo

Para el Guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra. Estas afirmaciones que nuestro etnocentrismo enseguida atribuye a algún tipo de influencia "occidental", de sus subrepticios orígenes platónicos, son sin embargo, la expresión más constante de lo que el Guaraní nos dice a través de sus mitos, de sus cantos y de sus ritos. La característica que especifica la sicología, la sociología y la teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra.

No es fácil sistematizar todo lo que es la palabra para un Guaraní y para todas las varias subculturas, cada una con tradiciones propias en las que el modo de ser guaraní se presenta. Las dificultades son semejantes a las que se encuentran al intentar una teología del Espíritu o del Logos en la tradición cristiana. Tendremos que recurrir a textos particulares, ver su valor semántico en un contexto más global y verificar su realidad en las experiencias de vida.

Para que se entienda mejor y más concretamente lo que queremos decir tenemos que copiar aquí un largo texto de los Mbyá -especialmente expresivo, pero no único- sobre el fundamento de la palabra:

El verdadero Padre Ñarandú, el primero,
de una parte de su ser celeste
de la sabiduría contenida en su ser celeste
con su saber que se va abriendo,
hizo que se reprodujesen las llamas y la neblina.
Habiéndose incorporado y erguido como hombre,
de la sabiduría contenida en su ser celeste,
con su saber expansivo y comunicativo
conoció para sí mismo la fundamental palabra futura.
De la sabiduría contenida en su ser celeste,
en virtud de su saber que se abre en flor,
Nuestro Padre hizo que se abriese la palabra fundamental
y que se hiciese como él, divinamente celeste.
Cuando no existía la tierra,
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera la palabra fundamental,
que con El, se tornara divinamente celeste;

esto hizo Ñamandú, el Padre verdadero, el primero.
Conociendo ya para sí la palabra fundamental que había de ser,
de la sabiduría contenida en su ser celeste,
en virtud de su saber que se abre en flor,
conoció para sí mismo el fundamento del amor al otro.

...

Habiendo ya hecho abrirse en flor el fundamento de la palabra que había de ser
habiendo ya hecho abrirse en flor un único amor,
de la sabiduría contenida en su celestialidad,
en virtud de su saber que se abre en flor,
hizo que se desplegase un canto alentado.
Cuando la tierra no existía
en medio de la oscuridad antigua,
cuando nada se conocía,
hizo que se desplegase para sí mismo un canto esforzado.

...

Habiendo ya hecho abrirse en flor para sí el fundamento de la palabra futura,
habiendo ya hecho abrirse en flor para sí una parte del amor,
habiendo ya hecho abrirse en flor para sí un esforzado canto, consideró detenidamente
a quién hacer participar del fundamento de la palabra,
a quién hacer participar de ese único amor,
a quién hacer participar de la serie de palabras que componían el canto.

...

Habiéndolo ya considerado profundamente,
hizo que despuntaran los que habían de ser compañeros de su celeste divino ser,

...

Hizo que despuntasen los Ñamandú de corazón grande.
Los hizo despuntar con el reflejo de su sabiduría,
cuando la tierra no existía,
en medio de la oscuridad antigua.

...

Después de todo esto,
de la sabiduría contenida en su ser celeste,

en virtud de su sabiduría que se abre en flor,
al verdadero padre de los Karaí futuros,
al verdadero padre de los Jakairá futuros,
al verdadero padre de los Tupã futuros,
hizo que se conocieran como divinamente celestes.
A los verdaderos padres de sus muchos propios hijos,
a los verdaderos padres de las palabras de sus muchos propios hijos,
hizo que se conocieran como divinamente celestes.
Después de todo esto,
el verdadero padre Ñamandú,
a la que estará frente a su propio corazón,
a la futura verdadera madre de los Ñamandú,
hizo que se conociera como (divinamente) celeste.
(Karaí, Jakairá y Tupã colocan del mismo modo frente a su corazón a las futuras madres de sus hijos).
Por haber ellos asimilado ya la sabiduría celeste de su propio Primer Padre,
por haber ellos asimilado ya el fundamento de la palabra.
Por haber ellos asimilado ya el fundamento del amor,
por haber ellos asimilado ya las series de palabras del canto esforzado,
por haber ellos asimilado ya la sabiduría que se abre en flor, a ellos, por eso mismo, llamamos:
excelsos verdaderos padres de las palabras,
excelsos verdaderos padres de las palabras[13].

Este texto, escuchado y registrado por Cadogan, quien ofrece también la versión en el dialecto mbyá, no es un himno fijo que forme parte de una tradición repetida ceremonialmente, o de cualquier otra forma. Es simplemente una palabra profética única, ciertamente proferida dentro de pautas formales tradicionales, pero sin ningún valor dogmático. Es uno de esos cantos, muchas veces en forma de plegaria, que los Mbyá-Guaraní entonan, mediante los cuales se esfuerzan por obtener la fuerza de lo alto, y que el pequeño grupo reunido en la casa de las plegarias escucha reverente con exclamaciones de aprobación.

Podemos afirmar, al igual que Cadogan, que estos versos transcritos casi integralmente, constituyen una de las experiencias más importantes de la religión

13 Cadogan 1959a: 19-23;

guaraní. Preguntados sobre el contenido del concepto clave de *ayvú rapytá* (= fundamento de la palabra o palabra fundamental), dos Mbyá, *dirigentes de grupo hicieron su exégenesis* :

Al fundamento de la palabra hizo que se abriera y que tomara su ser (divinamente) celeste Nuestro Primer Padre, para que fuera el centro y médula de la palabra-alma; el fundamento de la palabra es la palabra originaria, la que Nuestros Primeros Padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal para que ahí se irguieran, les repartirían.

Don de la palabra por parte de los Padres "divinos" y participación de la palabra por parte de los mortales, marca lo que es y lo que puede llegar a ser un Guaraní. Lo cierto es que la vida de' Guaraní en todas sus instancias críticas - concepción, nacimiento, recepción de nombre, iniciación, paternidad y maternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte y "post-mortem"- se define a sí misma en función de una palabra única y singular que hace lo que dice, que en cierta forma consustancia la persona. Todo eso, que podría parecer una gratuita transposición de platonismo occidental al universo guaraní, tiene sus pruebas documentales registradas por diversas fuentes etnográficas; en otros términos, se trata de verdaderas experiencias indígenas.

"Está por tomar asiento un ser que será la alegría de los bien amados"[14]. En esta metáfora se contiene la idea guaraní de cómo es concebido un nuevo ser humano. El hombre,, al nacer, será una palabra que se pone en pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana.

Cuando está por tomar asiento un ser
que alegrará a los adornados con plumas,
a las adornadas,
envía, pues, a nuestra tierra, una palabra buena
que ahí ponga el pie,
dice Nuestro Padre Primero a los verdaderos
Padres de las palabras de sus propios hijos[15].

Los padres de las palabras-almas, desde sus respectivos cielos se comunican, generalmente a través del sueño, con el que ha de ser padre. Y es la

14 Cadogan 1959a: 40. R

15 Cadogan 1959 a: 40. R

palabra soñada la que, comunicada a la mujer, toma asiento en ella y comienza la concepción del nuevo ser humano.

Se reconoce, es cierto, la necesidad de las relaciones sexuales para la concepción. Pero son necesarias simplemente porque ésta es la voluntad de los Padres Primeros. La criatura es enviada por Los de Arriba. "El padre la recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ésta queda embarazada"[16]. La palabra "toma asiento" en el seno de la madre *-oñembo-apyká* -, tal como la palabra que desciende sobre el chamán, él mismo sentado en un banquito ritual en forma de "tigre". Concepción de un ser humano y concepción del canto chamánico se identifican. Para el Guaraní no es exageración decir que la procreación es ante todo un acto poético-religioso, más que un acto erótico sexual. Por lo demás, el erotismo guaraní tiene sus expresiones más significativas en y durante las fiestas rituales, en las que se canta, se reza, se danza y se participa en la bebida de chicha y en la comida de tortas de maíz. "La noción del alma humana, tal como la concibe el Guaraní -esto es, su primitiva psicología- constituye, sin duda alguna, la clave indispensable para la comprensión de todo el sistema religioso... Por su parte, la noción del alma se torna comprensible con mayor facilidad a partir de las creencias relativas a la concepción"[17].

La doctrina de la concepción del ser humano difiere según los grupos guaraní y, aun dentro de ellos, según los intérpretes, como difiere su teoría psicológica. Dos, tres y hasta más almas estarían presentes y actuando en el Guaraní[18].

Pero de todas ellas, la "sublime" y el núcleo inicial de la persona es la "palabra": *ayvú o ñel~e*, y como tal porción divina, por participación; Palabra alma que, por su mismo origen, está destinada a volver a uno de los Padres de quien procede; es buena e indestructible. Otras "almas" serán la "sombra": *ã*; la "pasión": *asyguá* , que tiene algo de genio animal encarnado; o el "modo de ser imperfecto": *tekó axy*, con sus manifestaciones de mal carácter, agresividad o simple condición telúrica y corporal.

Lo más importante, sinembargo, de toda esa psicología teológica está en la convicción de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida del hombre y el modo de su hacerse es su decirse; la historia del alma

16 Schaden 1974: 108.

17 Schaden 1974: 107.

18 Schaden 1974: 107-108; Susnik 1984-1985; 111-116; Meliá/Grünberg 1976: 248-49.

guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida . "Nuestra palabra es la manifestación de nuestra alma que no muere;... *ang* es la sombra, el rastro el eco"[19].

En estrecha relación con el modo de concepción están los cuidados marcados por numerosos tabúes que pesan sobre el padre y la madre del recién nacido. Asegurar el desarrollo del "alma-palabra" del niño es la mayor preocupación de los padres. En tiempo más o menos breve -unos pocos días entre los *Ava-Katu*; al comenzar a hablar entre los Mbyá y Paí- se realiza la ceremonia para determinar el nombre de la persona, lo que equivale a determinar "cuál es la palabra-alma que ha llegado hasta nosotros" y de qué "cielo" procede.

"El *payé* necesita someterse a un esfuerzo sobrehumano para llegar a ponerse en contacto con los seres celestiales, cosa que solo acontece durante el éxtasis. Para esto, apenas cae la noche toma su puesto, canta, comienza a agitar la maraca.... Así prosigue el canto durante horas. Entretanto el payé recibe de los poderes a los que dirige su canto, facultades sobrenaturales que transmite al niño". Entre los Guaraní modernos hay partes que muestran tal cual semejanza con el ritual del bautismo cristiano. Pero lo singular e importante es que el nombre encontrado mediante la ceremonia chamánica tiene para el Guaraní un significado del todo especial. "El nombre es en cierto modo, a sus ojos, un pedazo del alma de su portador o es casi idéntica con ésta, inseparable de la persona. El Guaraní no "se llama" de tal o cual manera, sino que "es" tal o cual. Cuando, por ejemplo, se mal emplea un nombre, se puede perjudicar a su poseedor"[20].

Los Guaraní encuentran ridículo que el sacerdote católico tenga que preguntar a los padres del niño cómo ha de llamarse su hijo.

Entre los Mbyá el proceso de recepción del nombre se atiene fundamentalmente a las mismas normas. Cuando el niño todavía no tiene nombre es sujeto de cólera, raíz y origen de todo mal. "Solamente cuando se llamen por los nombres que nosotros, los Padres de la palabra, les demos, dejarán de encolerizarse". El *Mitã renói a* , "el que llama o da nombre al niño", se prepara para recibir la revelación. Enciende la pipa, hecha bocanadas de humo sobre la coronilla del niño y por fin le comunica a la madre el nombre averiguado. Este nombre es parte integrante de la persona y se lo designa con la

19 Cadogan 1959: 187, citando a Samaniego.

20 Nimuendajú 1914 / 1987: 31-32

expresión *'ery mo'ã a,* "aquello que mantiene en pie el fluir del decir[21].

Recibido el nombre, la persona comienza a estar de pie como está levantada su palabra, la que le confiere grandeza de corazón y fortaleza, las dos grandes virtudes a que aspira un buen guaraní.

La educación del Guaraní es una educación de la palabra, pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño, y poder decirlas. El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir. Su valoración y su prestigio entre los miembros de su comunidad, y aun entre comunidades vecinas, son medidos por el grado de perfección e incluso por la cantidad de cantos y modos de decir que posee. y como su sabiduría procede del desarrollo de su palabra y ésta, a su vez, de la propiedad e intensidad de su inspiración, es fácil ver cuán esencial es para el Guaraní la experiencia propiamente religiosa, que no todos conseguirán en el mismo grado, pero a la que todos de un modo u otro aspiran.

Es lo que notaban los misioneros jesuitas del siglo XVII, como el padre Antonio Ruiz de Montoya, que sinembargo, da una interpretación del fenómeno un tanto reducida. "Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón porque es digna de alabanza y de celebrar entre las de fama), con ella agregan gente y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes"[22].

En potencia, cada guaraní es un profeta -y un poeta-, según el grado que alcance su experiencia religiosa. Cuando en un grupo guaraní alguien consigue su primer canto *payé* (chamánico), esto constituye siempre un acontecimiento de interés general. Solamente en las viejas historias maravillosas he escuchado que niños recibieran tal inspiración. En las categorías de edades superiores la inspiración es cada vez más frecuente y entre quienes han pasado de los cuarenta años es excepcional el que no posee un canto ***payé*** . Algunos cantan en la oportunidad más insignificante; por ejemplo, al atravesar un puente que se balancea, para no caer en el agua y en semejantes oportunidades. Otros son más reservados; en ocasiones extraordinarias, especialmente en las desgracias, se escucha cantar a algunas personas, de las que ni siquiera se sabía que tenían cantos propios. En la mayoría de los casos el individuo recibe su canto mientras

21 Cadogan 1959: 40-42.

22 Montoya / 1639 / 1892: 49.

duerme, con la aparición en su sueño de algún pariente fallecido"[23].

Son conmovedoras las experiencias a través de las cuales el indio guaraní recibe el don del canto místico,[24] y de una gran belleza poética y profundidad religiosa sus textos. He aquí uno que valga por tantos, ya que la infinita mayoría de ellos nunca fue registrada:

Por los alrededores de las casas donde dicen
plegarias hermosas
voy caminando esparciendo la neblina (humo
de tabaco fumado ritualmente).
Perseverando así: aprenderé numerosas palabras
para fortalecer mi interior.
Que lo vean los verdaderos Padres de mi palabra;
que en un futuro no lejano me hagan decir muchas muchas palabras...
Aunque nos amemos sinceramente,
si permitimos que nuestro corazón se bifurque,
no hemos de alcanzar grandeza de corazón ni fortaleza.[25]

Con mucha propiedad se ha dicho que "toda la vida mental del Guaraní converge hacia el Más-Allá... Su ideal de cultura es la vivencia mística de la divinidad, que no depende de las cualidades éticas del individuo, sino de la disposición espiritual de oir la voz de la revelación. Esta actitud y ese ideal son los que determinan la personalidad."[26]

Ponerse en estado de escuchar las palabras buenas y hermosas, incluso con ayunos, continencia sexual, observación de modos austeros de vivir, de comer, y de dormir, es una práctica todavía constante en los Guaraní contemporáneos, especialmente entre los Mbyá; son comportamientos, actitudes y posturas que propician el "decirse": *ñembu'e*, esto es, la oración.

Decíamos que la palabra no es enseñada ni es aprendida humanamente. Y para muchos Guaraní resulta insensato y hasta provocador el pretender enseñar a los niños en la escuela; de ahí su recelo y a veces rechazo frontal de la enseñanza

23 Nimuendajú / 1914 / 1987: 77.

24 Nimuendajú / 1914 / 1987: 34-35, 78.

25 Cadogan 1959a: 91-92.

26 Schaden 1954 : 248-249.

escolar en términos occidentales. La palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de otro mortal.

Aun así, hay entre los Guaraní momentos y situaciones de especial densidad inspiradora, ligadas con las crisis existenciales por las que pasa todo hombre y toda mujer que está en esta morada terrenal. Algunas de las circunstancias son fijas, como la menstruación de la mujer, en cierta manera la iniciación del muchacho, y la muerte; otras causales, si bien ordinarias, como los caminos y sus peligros, la caza y la agricultura, los convites y las fiestas, así como las enfermedades y estados síquicos para-normales.

Cada uno de estos pasos va acompañado por canto-oración, dirigidos a la persona o que la persona profiere. Recibida individual y personalmente, la palabra no es casi nunca de uso individual; es proferida en público, por lo menos para edificación de los de la casa, que acompañándola, participan de ella, y la hacen suya.

La iniciación de los muchachos, vigente sobre todo entre los Pai-Tavyterã (o Kayová), con sus intensos ejercicios y prácticas rituales, que se prolongan durante semanas, puede ser comparada a una instrucción formal, pero que no tiene nada de escolar. Los muchachos son llevados, sí, a escuchar las tradiciones mitológicas que constituyen las más importantes creencias, pero sobre todo a ejercitar cantos y danzas que fomentan una experiencia religiosa seria y profunda. La iniciación concluye con la perforación del labio inferior y la colocación del *tembetá*, "piedra labial" o botoque en forma de clavo, que les confiere dignidad y autenticidad, y será el distintivo de su identidad.

La iniciación entre los Mbyá y entre los Chiripá (o Avá-Katú) es menos relevante, pero lo cierto es que la participación desde la más tierna edad en las danzas y el acompañamiento de los cantos prepara a los muchachos guaraní para la experiencia religiosa de ser ellos mismos un día los "dueños" de una oración, de un canto.

"El recurso siempre a mano de que dispone el Guaraní para provocar y al mismo tiempo dar salida a sus vivencias religiosas es el *porahéi* (canto) u oración... Lo que tiene de más valioso un individuo son sus *porhéi*, a los que refiere con orgullo y hasta con cierta reverencia ..."[27]. Individuales, porque son dones de los espíritus a determinadas personas, las oraciones y cantos son también una fuerza para la comunidad, que al escucharlos y "danzarlos" se identifica con ellos y se siente reconfortada. Es gracias a las oraciones y rezos

27 Schaden 1974 : 119.

que los Guaraní sienten que el mundo puede atrasar su futura e inevitable destrucción, aspecto al que volveremos a propósito de la "tierra-sin mal".

La palabra profética

Es siempre en función de la palabra inspirada que el Guaraní crece en su personalidad, en su prestigio y hasta en su poder, sea éste, poder político, poder mágico o ambos juntos, que suele ser lo más común..

Las categorías de los dirigentes, generalmente hombres, pero sin excluir enteramente a las mujeres, se estructuran según los grados de excelencia en el "decirse", en la palabra. Eran los diversos tipos de "hechiceros" y "magos" de que hablan las crónicas misioneras de los siglos coloniales; son los chamanes, en lenguaje antropológico, verdaderos "profetas de la selva", según expresión moderna.

Nadie puede hacerse *payé* (chamán) por aprendizaje, ni siquiera bajo la dirección de los grandes, sino solo por inspiración. No son una casta cerrada y menos hereditaria. Según el canto chamánico, los Apapokuva (Guaraní) se dividen en cuatro clases: los que todavía no han recibido inspiración ninguna; los que han recibido uno o varios cantos; los dirigentes rituales, llamados *ñandé ru* y *ñandé sy*: "nuestro padre" y "nuestra madre"; y los chamanes "caciques" o "capitanes".

Son los de la tercera clase los que ejercen generalmente las funciones religiosas más características. Se les llama también, entre los Ava-Katu, *oporaíva* : "cantores". Su canto está al servicio de la comunidad para hallar el nombre de un recién nacido, para curar una enfermedad, para dirigir un ritual, para hablar proféticamente sobre lo que es y lo que ha de ser, para recordar relatos míticos tradicionales. Pero, repetimos, esto no es una profesión ni un cargo; lo que puede hacer un chamán, no es privativo de él, ya que en mayor o menor grado cada Guaraní es un "rezador" y es un profeta. No hay una clase sacerdotal.

Es cierto que hay ciertos cristianos que son considerados más importantes, como el ser "vidente": *tesapysó*; el estar en condiciones de encontrar y dar nombre al niño; el ser capaz de llevar a buen término el "gran canto ritual": *ñengareté* o *mborahéi puku*.

Las diversas denominaciones giran en torno a dos polos: un ejercicio notable de la palabra y una paternidad providencialista

Si la cuarta clase, la de los chamanes "caciques", es la más importante, es

porque en ella, junto con el ejercicio notable de la palabra y las virtudes propias de un mago, se da también la autoridad de un padre que sabe aconsejar, sabe organizar un convite y sabe providenciar recursos y medios decisivos para la vida de la comunidad, aun el campo en que las sociedades coloniales consideran del dominio civil y material. El profeta y chamán guaraní es, en su realidad por antonomasia, más que un cacique, un padre que hace derivar todo su poder de la perfección de su decir, de la palabra, que realiza, mágica o persuasivamente, lo que dice. En principio, cualquier Guaraní puede acceder a esta categoría, porque siendo en potencia un "rezador", un "cantor" y un profeta, es también un jefe religioso. Carisma, autoridad y liderazgo son aspectos de una paternidad. Antiguamente, es probable que los Guaraní no tuvieran otra autoridad que no fuese la del padre de la familia extensa, que a su vez poseía los carismas de profecía y de curación, intérprete y mantenedor de las tradiciones religiosas. Esta es la figura que ha quedado como prototipo y referencia de la verdadera autoridad entre los Guaraní: el *paĩ*, que es también *ñande rú*, "nuestro padre" y a veces *ñandé ruvixá* : "nuestro jefe". Los modernos "capitanes" y "caciques" se balancean entre la concepción tradicional, que hace derivar su autoridad y status de su carisma religioso y la función impuesta por las sociedades coloniales y neo-coloniales de los "civilizados" que prefieren ver en ellos simples ejecutores de órdenes ajenas. Los Guaraní, aun contemporizando con este último tipo de cacique, se mantienen fieles a sus dirigentes religiosos, en quienes respetan las palabras buenas y verdaderas.

¿Y los hechiceros? Si hay "médicos" que curan por la palabra con sus rezos y cantos, hay también "sabidos": *mba'ekuaá*, que usan sus conocimientos para hacer el mal. Los Guaraní les temen, muchas veces prefieren no enfrentarlos, pero cuando los descubren los tratan como homicidas y llegan a ejecutarlos. Son los *moãjáry* : los "dueños del veneno"; los *mba'ekuaá*: "los conocedores"; los *payé vaí* : "los chamanes malos": los *poroavykya*: "los que hacen trabajos (perjudiciales)", de que hablan los diversos grupos guaraní. Muchos de ellos usan elementos para surtir los pretendidos efectos dañinos y se acompañan también de "oraciones para hacer el mal[28].

Así el remedio contra el hechizo serán ciertas prácticas-terapéuticas y mágicas, pero sobre todo las "oraciones buenas". Los que rezan bien, extraen las hierbas nocivas.... Cuando un árbol de "palabra indócil", hiere a alguien, los que

28 Schaden 1974 : 126

poseen la buena ciencia conjuran el maleficio, "extraen el mal"[29].

La palabra, el nombre, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas estas formas de "decirse": *ñembo'é*, son la forma privilegiada de la religión guaraní. El Guaraní es religioso porque se hace palabra, y haciéndose palabra participa de los primeros Padres, Padres de las almas-palabras. La religión guaraní es una religión de la palabra inspirada. Es este modo y forma de ser lo que la caracteriza profundamente frente a otros tipos de religión, incluso la cristiana, por lo menos tal como se presenta en los ritos.

4. Palabra ritualizada

La palabra guaraní se dice y se hace; los caminos de la palabra, sus "sacramentos", son el canto y la danza. Religioso, el pueblo guaraní se dice en gestos y en ritos.

El canto, generalmente con una entonación muy simple y casi siempre acompañado de algún instrumento, es la forma ritual más común de expresión religiosa del Guaraní. Si bien el canto suele ser recibido durante el sueño, sus enunciados y expresiones son muy conscientes y claras, aunque con aquella densidad y fantasía metafórica propia del lenguaje poético. Hay, es cierto, algunos cantos que consisten en repetición de palabras ininteligibles, pero éstos son excepción.

ABYA YALA

Cada grupo étnico en que se dividen los guaraní tiene sus formas especiales de canto y rituales, que deberían ser escritos separadamente. Intentaremos sintetizar sus aspectos fundamentales y genéricos, procurando no perder su realismo.

Invocaciones y plegarias.

Los Guaraní no conocen cantos ni danzas propiamente profanos. Canto, danza y oración llegan a ser sinónimos; la oración es un canto danzado, así como la danza es una oración cantada. Hay tres tipos de canto-danza: el *purahéi* [30], el *kotyú* y el *guahú*. Estos dos últimos, por su temática frecuentemente lírico erótica, podrían parecer más profanos, pero aun así nunca pierden su relación con

29 Cadogan 1959a: 90.

30 Schaden 1974: 118-120.

la fiesta religiosa en cuyo ambiente se ejecutan de preferencia.

Las plegarias de invocación de los Pai tienen relación con la ecología y economía en las que se desenvuelve la vida guaraní tradicional. Este Guaraní que reza es ante todo un agricultor, pero no ha dejado de ser un cazador y un recolector que recorre una selva tropical en la que no faltan peligros. En esos rezos cantados, el Guaraní suele pedir protección al "espíritu" que es considerado dueño de aquella actividad, o pide auxilio contra tal o cual peligro previniendo la influencia del mal espíritu. De este modo rezará -solo o acompañado por la familia- cuando prende fuego al rozado, para evitar que ratones, pájaros, perros o gorgojos dañen las plantaciones. Rezará también cuando quiere atraer la lluvia. Además están las preces de bendición: bendición de la miel, de los frutos, de la carne. Cuando sale al monte, hace sus invocaciones para atraer la caza, "conversa" con las trampas para que éstas agarren numerosas presas, pero al animal cazado le pedirá disculpas, que si lo mata es para alimentar a su familia. Otro tipo de invocaciones está en relación con el camino y sus peligros. El Guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta recorrer el monte y visitar otras comunidades. De camino, pues, reza para que el jaguar, las víboras y serpientes, y también el mal espíritu se "avergüencen" del caminante, se alejen de él y lo dejen en paz.

Los Chiriguano-Isoceño de Bolivia sobre todo cuando salen al monte, con diversos cantos e invocaciones muestran hasta qué punto lo sagrado les es familiar y próximo. Una publicación reciente, **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia**[31], recoge un gran número de esas conversaciones-oraciones, llenas de respeto y de cariño con los "dueños del monte", que son tratados con humildad, pero también con familiaridad y no poco humor.

En una choza mbyá no es raro escuchar, un poco antes de clarear el día o en el crepúsculo del anochecer, una plegaria. Es cantada por el hombre al son de una especie de rústica guitarra, haciéndose acompañar por los golpes rítmicos de la tacuara que la mujer golpea verticalmente contra el suelo. Son cantos inspirados, generalmente recibidos en el sueño de los de Arriba, y que tienen por objeto obtener valor y alcanzar grandeza de corazón[32].

¡Oh, nuestro Primer Padre!
Fuiste tú quien por primero conociste las normas de nuestro

31 Riester 1984.

32 Cadogan 1959a: 95.

modo de ser.

Fuiste tú quien por primero conociste en ti mismo la que había de ser la palabra fundamental, antes de abrir y manifestar la morada terrenal...

Hacia la grandeza de corazón, algún que otro de nosotros, de los pocos que quedamos, nos esforzamos

A los que permanecemos erguidos en esta tierra, haz que vivamos, de pie, con grandeza de corazón....

Estas y otras plegarias, que pueden parecer de carácter intimista y retraído, son siempre, analizadas en su contexto, una reflexión sobre la condición humana, entre la sociedad de Los de Arriba y la propia sociedad histórica de esta "morada terrenal".

Por estas y otras expresiones que constan sobre todo en la obra de Cadogan, *Ayvú rapytá* (São Paulo, 1959), los Mbyá-Guaraní han sido llamados los "profetas de la selva"[33]. Una inspiración profética -y poética- que por lo demás está presente en diversas formas y grados en todos los grupos étnicos guaraní, sean Mbyá, Avakatu-été o Pai.

Canto y danza ritual en el convite y en la fiesta

La fiesta *-areté-* es el tiempo *tara-* verdadero y auténtico *-eté-*, el tiempo por antonomasia del Guaraní. Lo que prepara este tiempo y lo que en él se realiza es el "sacramento" de la sociedad guaraní como un todo. Bastaría analizar con detalle y en sus innumerables desdoblamientos lo que es la fiesta entre los Guaraní para comprender lo que constituye su ideal de sociedad y su utopía. Hoy como ayer, la situación , la vitalidad, y las eventuales crisis de una comunidad guaraní son significadas inmediatamente en la frecuencia y cualidad de sus fiestas.

La fiesta guaraní no es solo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente. No podemos discutir aquí con amplitud suficiente lo que es una economía de reciprocidad, sus diversas formas y las prácticas sociales y religiosas a que da lugar. El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principio de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir,

33 Clastres 1974 : 141.

y recibir se torna por su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social y muchas veces religioso, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados.

Tomemos una fiesta de los Pai-Tavyterã como ejemplo de ritual y forma de economía de reciprocidad: el *avatiky-ry*. Es la fiesta del maíz verde, de la chicha o *Kawi* , ya citadas en las fuentes etno-históricas más antiguas. Generalmente cada comunidad tiene su fiesta del maíz, una vez por año, pero esas fiestas suceden en numerosas comunidades vecinas unas de otras y en innumerables casas, de tal suerte que el ambiente de convite y convivencia suele prolongarse por semanas y hasta meses.

Es importante entender que esta fiesta no es un acto de vida social o religiosa aislado y autónomo, sino la metáfora inscrita en una red de relaciones. Se puede decir que la fiesta tiene su origen en la obligación que se asumió al final de la fiesta anterior; fin y origen se dan la mano.

Para comenzar por algún punto de esa fiesta, que antes que un acto aislado es un tiempo de un ciclo, se puede decir que ella comienza fundamentalmente cuando se envía el convite a casas y comunidades vecinas. Este convite instaura, en la misma oferta generosa, la obligación de recibir. No ir a la fiesta a la cual fue convidado, equivale a una agresión, mientras que la aceptación del convite suele ser la solución más digna para poner término a rencillas y desentendimientos, cuando los haya habido.

Mientras tanto, en la casa se prepara la chicha con varios días de anticipación. El maíz es pisado en el mortero; mezclado con agua, es hervido en grandes ollas -la cerámica antigua atestigua la magnitud y la importancia de esa preparación-, una vez entibiado, es masticado y ensalivado por las mujeres de la casa y colocado en una batea o "canoa" de cedro, donde fermentará. Hoy se puede medir la prosperidad y bienestar de una comunidad por el número de bateas disponibles en las casas, y por las casas que disponen de bateas.

En el día señalado van llegando los convidados, generalmente en grupos, que hacen su saludo ritual. Al anochecer se inicia el *mborahéi pukú*, el grande y largo canto, que se prolongará durante la noche. Lo dirige, de pie y sin sentarse en toda la noche, uno de los raros hombres que sea capaz de desenvolverlo sin desvíos ni tropiezos. Con la mano derecha, agita la maraca; con la izquierda agarra el bastón. El ritmo tranquilo y un tanto monótono de su danza sugiere un caminar, aunque los danzantes "caminan" sin mudar de lugar. Dentro de la gran casa los hombres que acompañan con su canto y con su paso rítmico al "dueño"

del canto, están dispuestos uno al lado de otro, en hileras paralelas. Permanecen colocados frente al *mba'é marangatú*, la "cosa santa", especie de altar sumamente despojado, que consiste en unos palos clavados en el suelo, sin objetos de veneración, apenas adornado a veces con algunas plumas. Esa "cosa santa" no es propiamente un objeto de culto, sino un lugar de referencia.

Solo de mañana, después de amanecer, la chicha es servida por la dueña de casa, sus hijas y otras mujeres. La noche siguiente suele continuar la fiesta, ahora con otros tipos de canto: son los *kotyú* y los *guahú*. Son cantados y danzados, generalmente en grandes corros, en un movimiento de sístole y diástole en que los participantes se abren y se cierran sobre su propio círculo. La coreografía significa bastante explícitamente la reunión de todos, la participación y la euforia de estar juntos. En los intervalos se bebe. En esos corros de danza no hay ningún rastro de jerarquía: adultos, jóvenes y hasta niños, forman la rueda. Las mujeres suelen formar grupos de danza aparte, pero con frecuencia en un mismo corro se mezclan hombres y mujeres.

Con el día alto, la fiesta termina y los convidados vuelven a sus casas. Vinieron porque obligados a recibir, se van obligados a dar.

Otras fiestas ocurrirán a lo largo del año, con mayor o menor número de convidados, con mucha o poca bebida, a lo largo de varios días o reducidas a unas horas del anochecer, pero siempre con bebida y canto con danza. Ahí está, por ejemplo, la fiesta que se desarrolla mediante semanas mediante la cual se preparan los muchachos para recibir la perforación del labio y el *tembetá*. Es la fiesta de las fiestas y el modelo sobre el cual se construye todo el ritual guaraní. La chicha, la danza, el canto largo *-mborahéi puku-* y los cantos de *kotyú* y *guahú* tienen en esa fiesta su realización más cuidadosa e intensa. Pues bien, esa fiesta no es sino un gran convite para "construir" a los muchachos *-kunumí pepy-*, así como se trabaja en un convite para hacer una casa o preparar una chacra.

A la manera de una metáfora de la economía de reciprocidad, la fiesta guaraní supera la dimensión economicista, pero también la meramente simbólica. La fiesta no es el resultado de excedentes económicos que en ella se distribuyen igualitariamente; tampoco es la solución que puedan haber encontrado como "primitivos" para un consumo comunitario de los recursos. La fiesta no solo consume y distribuye excedentes; ella los produce. Es decir, es el episodio determinante para instaurar relaciones de producción participativas. El famoso *mutirão* o *potyrõ*, tan presente en ciertos ambientes rurales todavía hoy, se contextualiza en la fiesta que promueve niveles de producción satisfactorios para asegurar la abundancia en nuevas y futuras fiestas. La fiesta guaraní puede ser

considerada como un sacramento, según el cual los productos materiales que serán consumidos serán bendecidos y son rezados en canto-danza religioso.

Estas fiestas fueron tenidas como "borracheras" por la sociedad colonial, que veía en ellas un comportamiento considerado inmoral; pero, sobre todo, un obstáculo a la acumulación y explotación de bienes producidos por los indios, a pesar de que no se les escapó a algunos misioneros su carácter religioso. Históricamente, sin embargo,no se entendió en esas fiestas la justicia de una buena distribución y los fundamentos de una relación entre personas, alegre y -¿por qué no?- muy productiva. Todo ello, porque Los-de-Arriba, Nuestros Padres, lo querían así. El canto y la danza son los modos de comunicarse con ellos y hasta de imitarlos. En la tierra como en la tierra, la que fue en el origen y la que será en el fin, "sin mal".

La danza ritual y sus cantos simbolizan el modo como la sociedad se une, trabaja y se alegra. La fiesta, como forma privilegiada de vida ceremonial, manifiesta también "la indiferenciación interna del cuerpo social"[34]; la saludable anarquía e igualdad que fundamenta esa libertad tan cara al Guaraní.

La fiesta permite, aunque parezca contradictorio con lo dicho hasta aquí, que se manifiesten también conflictos y tensiones, pasiones y celos. Los enemigos encuentran ahí, en el estado de ebriedad y de desinhibición propiciada por la fiesta,el medio para HABLARSE con toda verdad. Puede recordarse que nuestro Primer Padre rompió con su mujer y la abandonó, cuando ésta, celosa, lo acusó de comportamiento indebido en una fiesta. Pero esos conflictos y peleas, muy reales y sangrientas, podrán ser resueltos satisfactoriamente en otras fiestas, en las cuales los lazos de unión serán rehechos. Las verdaderas crisis de desintegración se dan, eso sí, cuando por años consecutivos las fiestas son suprimidas, lo que sucede a veces con las familias o individuos aislados en ambientes no indígenas.

5. La palabra original

Manifestada en el plano ceremonial y ritual, la religión guaraní se expresa también a través de un discurso mítico que cuenta los orígenes del modo de ser que les es propio. En el caso de los Guaraní, como ya ha sido notado para otros pueblos de la familia tupi-guaraní, el "idioma simbólico" que se manifiesta "en el plano ceremonial y metafísico", es también la forma más adecuada para

34 Viveiros de Castro 1986 : 364

comprender la sociedad, en la cual las reglas y estructuras sociales difícilmente se distinguen de las reglas y estructuras cosmológicas, ya que forman un único sistema entre sí. Y lo que constituye este sistema con estructuras elementales de reciprocidad[35].

La palabra original -que es así como caracterizamos la palabra que cuenta los mitos-, es una palabra que significa la reciprocidad de saber dar ese gran don que son las palabras. Palabras ritualizadas y palabras proferidas son formas de comunicación e intercambio de mensajes.

El mito de la creación

A pesar de lo mucho que se había dicho y escrito sobre los Guaraní, lo esencial de su sistema mitológico fue desconocido hasta que lo dio a conocer, en 1914, Nimuendajú, cuando transcribe en idioma guaraní, lo que él llama "las leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapocúva-Guaraní".

Resulta un tanto difícil ofrecer un resumen de esos mitos, ya que es en el detalle y en el símbolo concreto, donde se da la mayor densidad expresiva. De todos modos, algo se puede intentar en este sentido.

Ñandé Ru vusú -Nuestro gran Padre- viene el primero y se deja conocer en medio de las tinieblas primigenias: en su pecho, una luz como sol. Le da a la tierra su principio colocándola sobre firme soporte.

El y otro Nuestro Padre, "conocedor de las cosas", encuentran a la mujer, Nuestra Madre, que, esposa de los dos, queda grávida de mellizos. *Ñandé Ru vusú*, enojado, abandona a Nuestra Madre en la tierra y sale de la escena para volver solamente al final a través de diferencias litúrgicas.

La madre grávida comienza a caminar en busca del marido, pero es devorada por los tigres; los mellizos nacen, pues, ya huérfanos.

Los mellizos conviven primero en la casa de los tigres, pero de ellos tomarán venganza al saberlos asesinos de su madre. Los dos, designados como hermano mayor y menor, salen a caminar. Intentan recomponer a la madre a partir de sus huesos, lo que no consiguen; la muerte está definitivamente instalada en esta tierra. Son estos héroes los que "guaranizaron" el aspecto del mundo, hicieron que el mundo fuese "guaraní", tanto en su naturaleza como en el

35 Gallois 1988 : 51-53.

orden social y cultural[36].

Caminando, siempre caminando, son los "héroes" que provocan y producen típicas situaciones de cultura: dan nombres a las frutas silvestres que recolectan, arman trampas, se libran de los tigres, les roban el fuego a los cuervos, encuentran otros semejantes, enemigos y futuros cuñados a la vez, se casan. Por fin se encuentran de nuevo con el Padre, mediante la danza ritual y la "voz" de la maraca. El Padre les deja lo que trae entre manos: sus atributos de chamán; y se esconde de nuevo.

La tierra está amenazada; la oscuridad con sus murciélagos puede caer sobre nosotros y el tigre azul quiere devorarnos.

Entretanto, Nuestro Padre hizo la persona de *Tupã* , que al moverse por el cielo truena y relampaguea.

Y ya terminando, el discurso mítico se refiere al hecho de que se danza todo el año y es ahí, en la danza, que se le revela al chamán, que es un "nuestro padre", el camino. Este camino conduce a la casa de Nuestra Madre donde no faltan frutas ni chicha para beber. Es la fiesta.

Este mito de los gemelos es común a todos los Guaraní, desde la costa atlántica hasta la cordillera boliviana. A pesar de algunas expresiones que probablemente registran preocupaciones más modernas, la estructura y el idioma simbólico del mito son muy arcaicos y ciertamente prehistóricos. La consonancia y analogía de este mito con otros mitos de tribus del tronco tupí, hace remontar la matriz mítica a dos o más milenios, cuando el tronco no presentaba las ramificaciones tribales que se dieron con el correr de los siglos.

Nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que la pervivencia del mito se debe a que sus principios metafísicos y la organización social, como un todo, han permanecido idénticos, de modo que el dispositivo fundamental de construcción cultural y articulación sociológica se ha mantenido alejado de cualquier revolución epistemológica significativa.[37] Los Guaraní siguen tan Guaraní como en los tiempos prehistóricos, y esto porque su "espacio social" se ha mantenido fiel a sí mismo. Existe "un campo de operacionalidad de una estructura de comunicación intercomunitaria, que permite pensar y organizar simultáneamente, en cuanto totalidad coherente integrada, la gradación de reciprocidades económicas y simbólicas fundadora de la sociedad considerada" (Albert, B. Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie,

36 Schaden 1976 : 841.

37 Gallois 1988 : 52.

systéme rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est. Tese dout. Université Paris X, mimeo 833 pp. : p. 684; cit. por Gallois 1988: 53).

Como ya lo notara E. Schaden[38], "el mito de los hermanos constituye - para los Guaraní, como para otros muchos pueblos- el texto de base fundamental de la doctrina religiosa y de sus manifestaciones ceremoniales en particular".

El cosmos y sus dueños

El mito de los gemelos no agota, en su expresión concreta, toda la cosmología y mitología guaraní. El cosmos guaraní está habitado por otros seres de carácter divino, espiritual y sobrenatural. Esos seres no están tan separados y no son tan autónomos como podría hacer pensar una catalogación etnográfica de sus nombres, sus propiedades y funciones.

El cosmos guaraní no insiste demasiado en un cielo y una tierra, según el eje vertical de un abajo y un arriba. El cosmos guaraní se presenta más bien como una plataforma circular, cuyas referencias principales son los puntos cardinales este y oeste. Los dioses se sitúan en función de esos puntos cardinales, ellos se revelan y actúan preferentemente desde ellos. La orientación este oeste no es solamente una referencia solar; otros fenómenos metereológicos como truenos, relámpagos, lluvia, viento, tienen su origen en un lugar de ese espacio. El trueno, personificado generalmente en *Tupã*, procede del occidente[39].

Lo curioso es que este "dios" menor, hecho por Nuestro Padre Grande y que está al servicio de Nuestra Madre, se constituyó en el Dios cristiano. Un yerro de interpretación de los primeros misioneros originó esta aventura semántica a través de la catequesis y de años de uso lingüístico; el nombre *Tupã* fue después enriquecido con conceptos y transferencias de la teología y vida católica, hasta significar realmente al Dios supremo y personal de innúmeras comunidades indígenas. Un proceso, por lo demás, no tan raro en la historia de las religiones en las que el nombre de un dios ancestral es potenciado para significados nuevos en una nueva religión[40].

Otros espacios del cosmos guaraní están ocupados por otros seres, que tienen relación con otros fenómenos climáticos o con el destino de las almas post-mortem, que pueden tanto castigar como ayudar. Por su origen y por su

38 Schaden 1976 : 852.

39 Nimuendajú / 1914 / 1987 : 55.

40 Meliá 1969 I: 151-156.

comportamiento no pasan, a veces, de "servidores" de Nuestro Padre.

Junto con una concepción que podríamos llamar horizontal del cosmos, según la cual el "cielo" estaría en los bordes de la plataforma terrestre, coexiste una concepción de planos superpuestos, como si los cosmos formaran diferentes pisos, o cielos que la danza ritual hace atravesar. Esta es la concepción cosmológica que está implícita en el "Centro ritual de Nuestro Abuelo Grande Primigenio", que en la forma de un himno relata la creación de la tierra, la revelación de los dioses que tomarán cuenta de la tierra, y de los hombres, "hijos de su palabra". Estos se adornan ritualmente y se aproximan, mediante el mismo canto y danza, a las puertas de los paraísos, las abren, las trasponen y entran en las moradas no son el lugar donde se celebra la verdadera liturgia, como la celebrará el mismo Abuelo Grande primero.

La religión guaraní presenta también ciertos caracteres animistas. Están los "dueños" de los montes, de los cerros y peñascos, de los animales -especialmente de los animales de caza-, de los campos de cultivo y de los caminos. Son estos "dueños" de la naturaleza los que suelen ser invocados con frecuencia, aunque más a nivel individual, y menos en las grandes celebraciones comunitarias. Tal vez estos "dueños" de la naturaleza representan las creencias religiosas más arcaicas, relacionadas con una forma de vida y una economía de recolectores y cazadores.

En el ámbito tupí-guaraní, tiene siempre bastante importancia una casta de seres sobrenaturales denominados *Kurupí* o *Kurupira*. Son como genios de la selva, identificados con ella. "El *Kurupí* protege a los animales y castiga al cazador que, asegurada ya su subsistencia, todavía mata por simple maldad; protege igualmente a los árboles, no permitiendo que se los corte sin necesidad" (...). "Es un espíritu lleno de misterio, a veces tiránico y brutal, a veces humilde y dulce, servicial y hasta ingenuo, que se deja engañar fácilmente; por lo demás, se vuelve propicio al cazador que le hace ofrendas"[41].

Entre los Guaraní - Isoseño del Chaco boliviano los *Kaa íja* -"los dueños del monte"- son creencias fundamentales y objeto de invocaciones rituales muy actuales, incluso entre indígenas cristianos. Las prácticas rituales de estos cazadores expresan muy directamente la intención de hacerse propicios a esos espíritus tutelares de los animales, como también aplacarlos por el mal "necesario" -la propia subsistencia- que representa la muerte del animal cazado.

Entre los Guaraní el reino vegetal es objeto de la misma devoción,

41 Schaden 1976: 858-59.

concebida como es la vegetación a la manera de piel y pelo del cuerpo de la tierra.

Algunos de los que podrían parecer "dioses menores" de los Guaraní, como el *Kurupí* y diversos tipos de *Pora*, (fantasmas de lugares peligrosos), quedaron fuertemente arraigados en el sentir del pueblo paraguayo. Con la naturaleza no se juega.

Figuran también en las creencias de los Guaraní los "demonios", cuya realidad constató Nimuendajú: son los murciélagos primitivos, que identificados con las tinieblas parecen incluso anteriores al propio Nuestro Padre Grande, enemigos y devoradores de toda luz de astros, sol y luna, causantes también de los temidos eclipses. Son los Tigres (Jaguaras) originarios, antepasados de los tigres actuales, entre los que descuella el Tigre Azul, pronto para devorar a toda la humanidad cuando Nuestro Padre se lo permita -un demonio, por lo demás, con ciertas características chamánicas y capaz de cantos rituales.

En el mito de los gemelos aparecen una figuras llamadas *Añá* , tal vez sean la representación de enemigos de otra tribu. Objeto de miedo y también de escarnio y al mismo tiempo ridículos, estos *Añá* pasaron a significar el diablo entre los Guaraní cristianos. La transferencia semántica habrá operado en este caso de modo parecido a lo sucedido con la palabra *Tupã* (Dios), en que una figura mitológica es adaptada, aunque superficialmente, al sistema de representaciones de la relación católica.

Si la enumeración de tantos "dioses" y espíritus y figuras sobrenaturales puede dar la impresión de un mundo religioso confuso y desordenado, la observación de la práctica religiosa guaraní muestra lo contrario. La proliferación de denominaciones y de contenidos míticos se reduce fácilmente a formas de experiencia religiosa en las cuales la oración -como acto de "decirse" en una palabra recibida por inspiración divina- es el fenómeno y la realidad fundamental. La experiencia religiosa guaraní está constituida por las formas de la relación con lo divino, por las formas del canto y de la danza, y por las formas de la palabra profética, más que por el contenido de sus creencias. La profusión de representaciones de dioses y espíritus no sería sino un recurso de la cosmogonía que ordena simbólicamente las formas de decir, que en el Guaraní es el decirse en el canto y la danza, sobre todo en una fiesta que por su parte representa la reciprocidad y el amor mutuo: *jopói y joayhú*.

Entre los Guaraní no hay una categoría de personas que se especialice en explicar la religión o crear un discurso particular sobre ella. Según la tipología presentada por Nimuendajú[42] las tres clases de *pajé* se definen por la posesión de un número mayor o menor de cantos inspirados, la actuación ritual y el uso de poderes mágicos. Lo que es común a todos, sinembargo, es que cada uno, a su manera , es capaz de dar razón de sus propios conocimientos y experiencias. Profetas y poetas en el acto de cantar su inspiración, son también teólogos de sí mismos que saben explicar el origen de la palabra y las relaciones de las palabras entre sí. Es esta una constatación etnográfica presente en las obras de quienes han tratado seriamente de los Guaraní. Como nota Eduardo Viveiros de Castro, "a obra de Cadogan é uma prova impressionante daquilo se já se podía constatar a parir do ensaio de Nimuendajú: que o pensamento guaraní atinge a dimensão integral de una fiolosofía, generando un discurso etnológico poderosos que, decolando de sua circunstância sociológica... vai em direcão a uma poesia e uma metafísica universais"[43].

En **Ayvú rapytá**[44] llama la atención, junto con la osadía de las metáforas, la coherencia del sistema simbólico y la propiedad con que los "autores" de esos himnos y poemas dan cuenta del sentido de sus palabras. Sin hipérbole hay que admitir que existe una filosofía y una teología guaraní, que tiene sus nombres más relevantes que no pueden ser olvidados sin injusticia. Nimuendajú recuerda entre otros a Joguyroky, Ñeêgueí, Guayrapaijú, Tupãjú, Joguyrovyjú. Cadogan transcribe lo que le dictaron Pablo Vera, Tomás Benítez, el Cacique Che'iro, Kachirito, Tomás y Cirilo... Schaden tuvo el privilegio de escuchar a Marcal de Souza, Pa'í Chiquinho. Pa'í José Bourbon, al *ñanderú* Bastião, a Poydjú, que era su padre adoptivo. Georg Gruenberg, su esposa Friedl y yo mismo, si sabemos algo de los Pai-Tavyterã, se lo debemos a Pa'ĩ-Tavyterã, se lo debemos a Pa'í Neri, Pa'í Comes, Evangelí Morilla, Agápito López. Entre los Chiripá conocí a Zenón Benítez, Ambrosio Carcillo, Alejandro'i Larrosa, Silverio Vargas. La lista podría fácilmente prolongarse; son los sabios de nuestra Amerindia, que no escribieron, pero que con su palabra han creado poesía y profecía para nuestro mundo. Estos "teólogos" no son sino una muestra reducida

42 Nimuendajú 1987: 75.

43 Viveiros de Castro, in Nimuendajú 1987: xxxi. R

44 Cadogan 1959a.

de tantos y tantos guaraní que han sabido elaborar y formular un discurso cosmológico que les es propio e intransferible, y que son la riqueza secreta de ese pueblo y -¿quién sabe? el espíritu de su resistencia.

Esta cualidad del sistema religioso guaraní de presentar un discurso tan abierto y creativo, suscita no pocas cuestiones: "O que é fabulacão e elaboracão individual, o que ā tradicão colectiva? Cual e o espaco e a funcão de criacão cosmológico-filisófica em uma dada cultura?[45].

La pluriformidad de discurso e interpretaciones no arguye necesariamente en los Guaraní sectarismo ni caos epistemológico. Es cierto que este hecho dificulta enormemente la sistematización y descripción exacta de la religión guaraní. No habría *una* religión guaraní si por ella se debiera entender formulaciones dogmáticas y definitivas, como ya hizo notar muy bien E. Schaden en sus **Aspectos fundamentais de cultura guaraní**[46]. Pero existe una red de relaciones entre la sociedad guaraní y lo sobrenatural que se da a través de los individuos. "Cumpre não desprezar o extraordinário papel de vivência religiosa individual, pois em qualquier circunstancia pode a pessoa entrar em contato com o sobrenatural, recebendo consolacão, conselhos e revelacões des divinidades ou espíritos protetores, isto é cada qual tem as suas experiências religiosas próprias, de acordo con el carácter de los pendores psíquicos de sua personalidade. Assim, no decorrer dos anos, vai formando sobre o fundo doutrinário comun, evidentemente- a sua própita concepcão do mundo, o seu sistema interpretativo, com innovacões" mais ou menos "heterodoxas", de acordo com suas tendencias a experiências pessoais"[47].

La experiencia religiosa guaraní lleva a una paradoja como la siguiente: las ideas sobre el mundo sobrenatural, sean de carácter sicológico o mitológico, no son traducidas y comunicadas por individuos concretos. Se siente, cada uno de ellos, creador de sus propias mitologías. Si ellos explican algo, no explican un texto normativo anterior a ellos mismos, sino lo que acaban de escuchar y cantar como palabra inspirada.

El carácter abierto de la palabra guaraní y la consecuente multiplicidad de discursos cosmológicos y teorías sicológicas entre los varios Pa'i, Ñande rú, o cualquier otro Guaraní que habla de su experiencia religiosa, suscitó entre los misioneros antiguos desazón y hasta desprecio hacia un discurso tan "sin razón".

---

45 Viveiros de castro, in Nimuendajú 1987 xxxi. R

46 Schaden 1974 : 106- 107.

47 Schaden 1974 : 106-107.

El antropólogo de hoy también se siente perdido cuando se trata de hacer una sistematización teórica y conceptual. Pero esta misma realidad es la que sitúa la religión guaraní en un campo fuera del alcance de los dogmatismos y de la repetición doctrinaria, en el que la libertad de la palabra no hace sino decir la libertad de vida. "O Guaraní odeia o que quer que se lhe afigure como cerceamento de sua libertade, que preza ecima de tudo"[48].

Por estas mismas razones, los Guaraní incorporan sin dificultad elementos de otros sistemas religiosos, sean ellos objetos sagrados como la cruz, o figuras religiosas como *Noéndusú* (el gran Noé), *Pa'í Tani* (Jesucristo con el nombre de San Estanislao), las pruebas del viaje post-mortem, con resonancias de Purgatorio católico, ciertos gestos rituales del bautismo, y todavía otros préstamos más. Pero en todos los casos la reguaranización de estos elementos es tan fuerte que apenas se nota el significante "cristiano", mientras el significado está dado por el sistema guaraní; prevalece siempre la semántica guaraní.

De todos modos queda todavía una cuestión sin dilucidar. En los textos que recogió Cadogan en **Ayvú rapitá**, provoca sorpresa y suscita admiración, mezclada con recelo, el marcado platonismo de esos cantos y poemas. Cuántas veces he hecho leer o he hecho escuchar el poema sobre el fundamento de la palabra, el cristianismo teológicamente instruido se siente luego impresionado por lo que le parecen resonancias del prólogo del evangelio de San Juan, como probablemente lo ha sentido ya el lector de las páginas anteriores[49]. Hay que advertir que esta forma de pensamiento, especialmente llamativa cuando se trata de los Mbyá, es común a todos los Guaraní modernos. Ese "platonismo" impregnado de utopía informa la teología de la palabra guaraní, la teoría psicológica de la palabra-alma, la filosofía de la morada terrenal como trasunto imperfecto de una perfección ideal, la fascinación por la tierra nueva y, sobre todo, la preeminencia del amor mutuo, cuyo símbolo es la fiesta ritual con bebida y canto a la manera de un banquete sin fin.

¿Fue siempre el pensamiento "salvaje" del Guaraní tan platónico? Calificarlo como de platónico no es una reducción indebida y mal traducida - etnocéntrica, al fin- de un pensamiento que es ante todo guaraní? Ciertamente induce a sospecha la modernidad platónica del pensamiento guaraní. Pero esto mismo nos obliga a situarnos en otra perspectiva: no es la relación analógica con muestras filosóficas y teologicas la norma de su progreso y de su perfección; no

48 Schaden 1974 : 105.

49 Cf, p. (remitir a las páginas 15-18 de este manuscrito)

es su eventual convertibilidad a nuestro sistema la medida de su excelencia. En otros términos, el pensamiento guaraní no necesita definirse por su platonismo; el "platonismo" es apenas un recurso explicativo ocasional que puede ayudar para efectos de traducción.

Para el teólogo es de suma importancia tener en cuenta la especialidad e irreductibilidad del pensamiento guaraní, así como sus formas de expresión, tomarlo en serio y hacerlo objeto de un verdadero diálogo; un paso que va más allá del escuchar y registrar la palabra del otro -a lo que se limita cierta antropología-, y deja interpelar por esa palabra, en cuanto experiencia religiosa válida universalmente.

Si los Guaraní se manifiestan hoy como místicos y teólogos, no es consecuencia de influencias cristianas. Hay que reconocer que el cristianismo se introdujo casi siempre entre los Guaraní por vías catequísticas y litúrgicas, así como a través de prescripciones morales, que de por sí no favorecen ni el desarrollo del discurso teológico ni la libertad carismática del místico. Si estas dos dimensiones del modo de ser religioso del Guaraní son tan actuales, hay que postularles otro origen, y este origen parece que no puede ser otro que la práctica de experiencias sociales y religiosas propias, "primitivas". Esa experiencia contiene un cuerpo de mitos cosmológicos e incentiva como ideal el ser poseído por la Palabra y ser dicho por ella, vía la oración: *ñembo'é*. ¿No sería cada Guaraní, en el estado actual en que lo vemos desenvolverse religiosamente, una "conciencia de divinidad", verdaderas "hombres-dioses"? En la base de la teoría sobre el hombre estaría "a idéia de que é possível superar a condicão humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula.... o segredo da filosofia tupi-guaraní parece ser esse, exatamente:a afirmacñao de uma não necessidade da morte, a posicão de ua imenência do divino no humano"[50].

6. La tierra sin mal

Hoy no se puede hablar de los Guaraní sin hacer una referencia explícita a su búsqueda de la "tierra-sin-mal". Del Guaraní ha sido ampliamente divulgada la imagen de quien busca, incansable y proféticamente, esa tierra-sin-mal. La realidad y el significado de esa tierra no solo han sido objeto de estudios antropológicos, sino tema fascinante para sociólogos, historiadores, teólogos y

50 Viveiros de castro, in Nimuendajú 1987 : xxxiii.

poetas. De este modo, una experiencia indígena se vuelve ejemplar y paradigmática para pensar y trabajar una realidad más amplia y general: cuál sería el proyecto -la utopía- de una sociedad más solidaria y humana.

> Os pobres desta terra
> queremos inventar
> essa Terra-sem-males
> que vem cada manhã[51].

Una etnóloga como Judith Shapiro ve en la incorporación del tema de la tierra-sin-mal dentro del discurso de teólogos y misioneros modernos, no ya una simple metáfora para hacer entender al indígena la doctrina del paraíso cristiano, sino un "lugar teológico" que sirva providencialmente para entender y volver actual la búsqueda del verdadero Reino de Dios. El camino hacia la tierra-sin-mal no desviaría del paraíso, sino por el contrario, haría comenzar aquí y ahora, esa utopía, en un caminar esforzado y libre, sin alimentación y sin opresión. La tierra-sin-mal de los Guaraní sería, nada más y nada menos, que "la tierra de libertad de todos los hombres"[52]. La búsqueda de esa tierra, en la forma como es conceptualizada y vivida por el Guaraní, contendría en su seno elementos importantes para una teología de la tierra, esa tierra en la que y de la que se hace el Reino de Dios.

¿Concuerda esta proyección teológica con la realidad etnológica y el proceso histórico de los Guaraní? Es lo que intentaremos ver.

La tierra buena

La arqueología guaraní, sobre todo a través de los hallazgos de cerámica y localización de antiguas aldeas ofrece dos tipos de evidencias: los Guaraní son pueblos cuyo radio de acción abarca una amplia geografía, con migraciones eventuales a regiones muy distantes y con desplazamientos frecuentes dentro de una misma región. No son propiamente nómadas, sino colonos dinámicos. Los Guaraní ocupan tierras con características ecológicas muy constantes. De hecho, las tierras más aptas para sus cultivos de maíz, mandioca, batata, porotos y calabazas ofrecen un horizonte ecológico bastante bien definido, cuyos límites

51 Casaldáliga 1980 : 67.

52 Casaldáliga 1980 : 23; Shapiro 1987.

difícilmente son quebrantados. Se puede hablar con mucha propiedad de una "tierra guaraní", que raramente se desmiente.

Los Guaraní escogieron climas húmedos, con una temperatura media entre los 18 y 22 grados C. Se localizaron preferentemente a orillas de ríos y lagunas, en lugares que no exceden los 400 metros sobre el nivel del mar, habitaron bosques y selvas típicas de la región subtropical.

Esta tierra, sinembargo, no es un factor inflexible ni inmutable. Si bien la tierra impone sus condiciones, es el Guaraní quien hace su tierra. La tierra guaraní vive con los Guaraní que en ella viven. La ecología guaraní no es solo naturaleza ni se define por su valor exclusivamente productivo. Con una expresión que le es muy característica, el Guaraní se refiere a su territorio como *tekohá* ; ahora bien, si el *tekohá* el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el *tekohá* es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. "El *tekohá* significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa, esenciales para la vida guaraní. Aunque parezca redundancia, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaraní, que sin *tekohá* no hay *tekó*"[53]. El *tekohá* , con toda su materialidad terrenal, es sobre todo una interrelación de espacios culturales: económicos, sociales, religiosos y políticos. Es el lugar - dicen los Guaraní- donde vivimos según nuestras costumbres.

> Es gente labradora, siempre siembran en montes y cada tres años mudan chácara... Habitan casas bien hechas...; algunas tienen ocho y diez horcones, y otras más o menos, conforme el cacique tiene los vasallos, porque todos suelen vivir en una casa.... Sus poblaciones son pequeñas, porque como siempre siembran en montes quieren estar pocos, para que no se les acaben, y también por tener sus pescaderos y cazaderos acomodados[54].

Concuerdan esta descripción que hace del hábitat guaraní un misionero jesuita del año 1620. Y las formas en que viven -o desean vivir,ya que muchos obstáculos se lo impiden- las comunidades guaraní actuales. La esctructura fundamental del *tekohá* y la religión de sus espacios se presentan de este modo: un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca y la

---

53 Meliá 1986 : 105.

54 MCA I: 166-67.

recolección de miel y frutos silvestres; unas manchas de tierra especialmente fértil para en ellas hacer las rozas y los cultivos, y por fin, un lugar abierto a cuyo alrededor crecen algunos pies de banana, de tártago, de algodón y de *urucú* . Son estos tres espacios: monte, roza y aldea, los que dan la medida de la buena tierra guaraní.

Suele atribuirse a los indígenas en general una concepción de la tierra como "madre", seno de fertilidad y pechos de abundancia. Esta imagen no es común ni típica de los guaraní. La tierra es para ellos, más bien, un cuerpo cubierto de piel y pelos, revestido de adornos. A juzgar por ciertas expresiones idiomáticas, el guaraní tiene de la tierra una percepción visual y plástica, incluso auditiva. Cómo es bonito ver y escuchar la tierra con sus múltiples colores y sus innúmeras voces. El monte es alto: *ka'á yvaté* ; es grande: *ka'á guasú;* es lindo *ka'ä porã* ; es aúreo y perfecto: *ka'á ju;* es como llama resplandeciente: *ka'á rendy* ; es la cosa brillante: *mba'é verá*. Los ríos son claros: *y satî*; blancos: *y moroti* ; negros: *y hu* ; bermejos *y pitã*; o como una corriente de agua coronada de plumas: *paragua y*. El mar es, en fin, el color de todos los colores: *pará*.

No es extraño que la poética guaraní alimente sus metáforas con la vivencia de este universo brillante y sonoro.

Erase el creador.
Ya estamos pisando esta tierra reluciente, dijo el Creador.
Ya estamos pisando esta tierra flameante, dijo el Creador.
Ya estamos pisando esta tierra tronante, dijo el Creador.
Ya estamos pisando esta tierra perfumada, dijo el Creador.
Ya estamos pisando esta tierra reluciente perfumada, dijo el Creador.
Ya estamos pisando esta tierra flamante perfumada, dijo el Creador.
Hermoso es cuando se abren.
las flores de las puertas del paraíso;
las flores de las puertas brillantes del paraíso;
las flores de las puertas llameantes del paraíso;
las flores de las puertas tronantes del paraíso.

Hasta hace muy poco -antes de que llegara el rápido deterioro ecológico de la región- era un espectáculo y una especie de sinfonía caminar por las sendas de un *tekohá* guaraní y descansar en sus casas. Un pueblo que ha vivido durante siglos en tal ambiente ha debido concebir su verdadera tierra en términos de luz

y de voz; no solo hablan las aves, los insectos y las aguas, sino también los árboles, como el cedro del que "fluye la palabra: *yvyrá ñe'cry*".

Es esta la tierra buena que el Guaraní, caminante, horticultor y aldeano, ha procurado incansablemente para en ella cultivar y vivir.

El fundamento de la tierra

La buena tierra guaraní es tan real porque su fundamento no es la naturaleza en sí, sino el acto religioso que le da principio y la conserva. Cada una de las naciones guaraní tiene una concepción y símbolos propios para significar este fundamento y este centro de su cosmos, pero todas concuerdan en hacer depender la bondad de la tierra y su conservación, su perfección y su estabilidad, de la salvaguarda de ese fundamento central.

Para los Mbyá la tierra se engendra en la base del bastón ritual del verdadero Padre Ñamandú. Y en el centro de esta tierra que se está formando, se yergue una palmera verde-azul; otras palmeras se levantan, marcando a manera de puntos cardinales, la morada de los seres divinos y el lugar donde se origina el espacio-tiempo primitivo. Para los Pai-Tavytera, Nuestro Abuelo Grande fundó la tierra sobre la base de dos palos atravesados en forma de cruz, y a partir de ese centro la fue ensanchando y la fue llevando a sus últimos límites. Estos mismos Guaraní reconocen como "centro de la tierra" la región que ellos habitan y que lleva precisamente este nombre: Yvyrylé. Los propios Pai se consideran a sí mismos y se autodenominan *Tavytera* "moradores del pueblo del centro de la tiera"; ésta es su suerte y su destino[55].

La tierra recibe, pues, su hermosa plenitud de su fundamento religioso, basado a su vez en un acto litúrgico realizado por Nuestro Primer Padre. La conservación del mundo consistirá consecuentemente en mantener viva y actual esa liturgia. Cantar y rezar, teniendo el bastón ritual -a veces en forma de cruz- apoyado en el suelo, es sostener el mundo y fundarlo nueva y continuamente. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su eminente destrucción.

La tierra guaraní, sinembargo, se ordena y se "cosmisa", no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con el canto y una fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual. Ahora bien, la fiesta es también y sobre todo, el sacramento del amor mutuo y de la participación.

55 Meliá e Grümberg 1976 : 217.

> Habiendo conseguido la plenitud de tus frutos, darás de comer de ellos a todos tus prójimos sin excepción. Los frutos perfectos son producidos para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de tacañería. Dando de comer a todos, sólo así, solo viendo Nuestro Padre Primero nuestro amor a todos, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces.[56]

El fundamento de la tierra guaraní acaba siendo de este modo, la fiesta, donde se comparte la alegre bebida de la chicha: *Kawi* , fruto de la tierra y del trabajo de muchos, unidos en minga (mutirão); *potyrõ*, donde también el hombre se hace palabra divina y esa palabra es compartida por todos.

Donde hay una fiesta guaraní, ahí está en fin de cuentas el centro de la tierra y la tierra buena y perfecta a la que se aspira.

En busca de la perfección

La tierra buena, la que produce fiesta y palabra comunicada, es la misma que trae consigo la perfección y la plenitud:*aguyjé* . Tanto los frutos que alcanzan su plena madurez como las personas que alcanzan la deseada perfección tiene *aguyjé* [57].

En esta perfección está representado el ideal de persona humana, con sus virtudes y ejemplos. Las grandes virtudes del Guaraní, por lo menos en su expresión actual, con el "buen ser": *tekó porã*; la justicia: *tekó joja* ; las "buenas palabras" *ñe'e porã* ; las palabras justas: *ñe'e joja* ; el amor recíproco: *joayhú*; la diligencia y la disponibilidad: *kyre'y* ; la paz entrañable: *py'á guapy* ; la serenidad: *tekó ñemboro'y*; un interior limpio y sin dobleces: *py'á poti*.

Estas formas y modos de ser no se refieren propiamente a comportamientos individuales e intimistas, sino a las relaciones con los otros. Esas virtudes se visualizan y se socializan principalmente en las reuniones políticas y en los convites religiosos; ellas están muy relacionadas con el decir: palabra escuchada, palabra dicha, palabra profética. Y estas palabras reciben su condición de posibilidad de las prácticas de la reciprocidad. Lo que busca el Guaraní que va tras la buena tierra en este estado de perfecciom, para el cual confluyen varias condiciones, el uso de diversos medios y hasta la práctica de

---

56 Cadogan 1959a: 131.

57 Cadogan 1959a: 49; Susnik 1984-85: 96-102.

determinadas técnicas psico-religiosas es salir de la tierra mala, llegar a un lugar de abundancia, poder realizar convites y fiestas, alcanzar experiencias místicas extraordinarias. Estos son los medios que posibilitan la perfección y llevan la condición humana a su plenitud, heróica en su imagen ideal y en su realidad ejemplar.

Dos tipos de personas realizan de modo diferente, aunque no necesariamente opuesto, esta perfección del Guaraní: el *pa'i* y el *karaí*. El *paï* es el padre de una familia extensa, hombre de respeto, anciano tal vez, con un algo de chamán y de profeta. Es un señor de la palabra, tiene capacidad para convocar amplios convites y no defrauda al ofrecer abundancia de comida y de bebida. Se juntan en su casa numerosos yernos y otros allegados.[53] Hombre tranquilo y sereno, sus entrañas no se sobresaltan ni baten descompasadamente como gallina asustada -ésta es su expresión-. cuando sucede una contrariedad o estalla un conflicto. No se enoja; si tiene que dar una reprimenda e inflingir un castigo, tiene a su lado a otros más jóvenes que lo harán por él. Serenamente, cuando se siente movido a ello, agarra de sus manos la maraca, la agita, escucha su "voz" y él mismo se hace palabra con esa voz. Puede pasar así toda la noche, cantando y rezando, acompañado apenas por su mujer, que hace resonar contra el suelo el ritmo de la tacuara-bambú.

La experiencia religiosa que hace de este padre de familia también un chamán, es esencial para la construcción de la persona guaraní, el *avá*, el hombre por antonomasia. El *pa'i* es también, en algún grado, un pajé, como ya vimos en el punto 3.

> "Comprende-se facilmente que o herói mítico da tradicão tribal, que presenta a concepcão do tipo ideal em sua totalidade, ñão seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessáriamente um grande pajé, um feiticeiro de poderes excepcionais".[59]

La otra figura es el *karaí*, el chamán caminante, cuya función casi exclusivamente religiosa parece desligarlo de la comunidad. Profeta de cataclismos y de males irremediables, era el principal incentivador de mudanzas y migraciones, de acciones guerreras y de interminables danzas rituales, que llevaban a la comunidad al borde del agotamiento. Son éstos los hechiceros y

58 Meliá e Grümberg 1976: 188.

59 Schaden 1959 :119.

magos, los "santillos" de que hablan los documentos históricos de los principios de la conquista. Son los hombres dioses, en cuyo poder están las fuerzas de la naturaleza: lluvias, vientos, fuego y plagas de toda clase. En estos *karaí* alguien[60] ha visto a los profetas de la sociedad contra el Estado, en un momento en que una mayor densidad demográfica del pueblo guaraní llevaría a una mayor concentración de poder en manos de algunos jefes. Esos *karaí*, sinembargo, apenas radicalizan algunos elementos de modo de ser guaraní, como el canibalismo, las danzas y las migraciones, en un movimiento que desestabiliza más bien a la sociedad. De hecho, su presencia era tan respetada como temida, como si hubiera en ellos un exceso, incluso de religión. Denunciadores clarividentes de males, pero marginales por posición, hacían de la crisis su profesión y de la anarquía su profecía. No es extraño que para un misionero del siglo XVII como el Padre Antonio Ruiz de Montoya, esos *karaí* no pasaron de hombres "astutos y mañosos"[61].

Las dos figuras -*pa'í y karaí*-, a pesar de todo, no se contraponen necesariamente; juntas representan una forma de sociedad y un ideal de persona en que la reciprocidad económica sea general y plena y cada uno pueda alcanzar el estado de perfección, en una tierra donde no hay mal y no hay muerte.

El Guaraní sabe que tiene que morir y no le tiene miedo a la muerte, pero su ideal son los hombres que alcanzaron un tal grado de perfección, que, sin morir, pasaron a vivir en aquella tierra sin-mal, donde las plantas crecen por sí solas y en abundancia, y donde el convite y la danza no conocen fin ni cansancio.

ABYA YALA

"Circulan entre los Guaraní numerosas estórias sobre *pajés* (uma também sobre dois irmãos), que inspirados por sonhos e aparicões, apartaram-se dos de sua tribo, passando una vida solitária, jejum e dancas rituais. Jejum, aqui, deve ser compreendido como a abstinencia, practicada por estes pajés, de qualquer alimento de origen européia -antes de mais nada: mas também, não só deviam abster-se de carne, como de alimentacão vegetal pesada. Viviam somente de certas frutas, de *caguijy* (mingau de milho) e de mel. Encontravam milagrosamente o alimento necessário na sua roça, ou debaixo de sua rede, de manhã, quando terminavam as dancas de pajelança.Devido a esta forma de vida, seus corpos se fizeram leves; o *acyguá*, alma animal, era subjugado, enquanto o *ayvucué* tomava o caminho de onde viera: durante as danças de pajelança suas

60 Clastres 1974.

61 Montoya 1639 : 90.

almas abandonavam a terra e retornavam a *Ñandecy* , *Ñanderyquey* ou *Tupã*. Por vezes, encontrava-se seu corpo morto, por vezes eles enscendiam em seu corpo vivo. Geralmente partiam sozinhos, mas algumas vezez levavam seus discípulos, e houve casos em que toda a casa de dança, com todos que nela se encontravam, subiu aos céus"[62].

Con estas historias que sin duda tiene un valor de ejemplaridad moral y ética, coinciden las que atribuyen los Mbyá a sus héroes divinizados, aquellos que por sus diversos medios han alcanzado la perfección, el *aguyjé* . Modelo ejemplar es la saga de Chikú.

> "Kuarachy eté dio asiento a Chikú en la casa de las plegarias. Chikú se dedicó a la obtención de la gracia. Cantó, danzó, oró; pidió el estado en que no se sufre mal alguno...Pasó Chikú por Asunción (capital del Paraguay), mezclándose con los que no son nuestros paisanos...Después de estas cosas lo llevaron los Tupã a la selva en la que le introdujeron nuevamente.
>
> Después de lo acontecido, solamente, obtuvo **aguyjé**. Obtuvo Chikú la perfección: de las palmas de sus manos y de las plantas de sus pies brotaron llamas; su corazón se iluminó con el reflejo de su sabiduría; su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible, su diadema de plumas se cubrió de rocío; las flores de la coronilla de su cabeza eran llamas y rocío.63

ABYA YALA

Para el Guaraní hay una relación directa entre tierra sin-mal y perfección de la persona; el camino de una lleva a la otra. Y así como la tierra-sin-mal es real y está en este mundo, la perfección, que en su grado por excelencia incluye el no-morir -que no es simplemente la inmortalidad- es también real y se da en la tierra. La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir. Tras esta meta, nada utópica, ya que tiene lugar firme bajo nuestros pies, han ido generaciones de Guaraní. Sus migraciones los han llevado a las más distantes geografías, los han dispersado y los han hecho diferentes en dialectos y en otras formas culturales -artesanía, rituales, organización social-, pero siempre se ha mantenido el mito -idea fuerza y símbolo preñado de

62 Nimuendajú 1987 : 61-62.

63 Cadogan 1959a: 145-48.

totalidad- de que la perfección de la persona se da en la tierra-sin-mal, no más allá, sino más acá de la muerte. Y esto porque ya en esta vida, con la palabra que viene de Los de Arriba y es cantada y rezada en la fiesta de aquí abajo, se alcanza el *aguyjé* , la perfección de los frutos y la perfección de las personas, todo "gracia" del Guaraní. Con mucho acierto los mejores etnólogos de los Guaraní mantuvieron la traducción de *aguyjé* , por perfección y madurez[64].

El mal en la tierra

Históricamente el Guaraní tiene una experiencia innegable del mal en la tierra: es la fiesta imposible, la perfección inalcanzable. Se ha hablado incluso del pesimismo guaraní como componente esencial de su estar en el mundo[65]. Es un hecho que los Guaraní hablan de las cosas nefastas y dañosas *-mba'éguã-* , siempre inminentes y amenazantes, con más frecuencia que de la tierra buena y perfecta. Son numerosas las tradiciones que hablan de catástrofes y cataclismos que ya sucedieron y que son siempre posibles. La más constante y difundida de esas tradiciones es la del diluvio *-yporu-* [66]. Pero está también la inestabilidad de la tierra que, carente de soporte, se desmorona y cae, al mismo tiempo que un incendio devorador avanza de occidente a oriente *-yvy okái-*. Hay todavía otras catástrofes que anuncian de diversos modos el fin del mundo: una invasión de tinieblas o la llegada del Tigre Azul *-Jaguá rovy* -, devorador de hombres. Son estas las cosas que "des-cosmizan", y provocan el caos, como juegos de mal gusto y bromas pesadas que hacen de este mundo algo ridículo y sin sentido. Es el reino del *mba'éguã*. Para los Chiriguano de Bolivia el *mbá'e meguã* por excelencia es la guerra.

Las diversas metáforas de la destrucción de la tierra y de sus males pueden recibir una lectura natural y desmitificada: se trataría de prolongadas sequías, agotamiento del suelo, diversas plagas de animales dañinos, eclipses de sol y de luna, inundaciones, ataques de enemigos...No es ésta, sin embargo, la interpretación indígena. El mal en la tierra, esa "cosa deforme", no es nunca un fenómeno natural ni una circunstancia meramente ecológica, sino *teko*-lógica. El *tekó porã* , el buen modo de ser, y el *tekó marangatú* , el modo de ser religioso, por diversos motivos, se han deteriorado y ha cobrado cuerpo un

64 Montoya 1639 : 20; Cadogan 1959a: 51.

65 Nimuendajú 1987: 67-71.

66 Montoya /1639/ 1892: 53.

exceso de *tekó vaí* , de maldad, que imposibilita el ejercicio mismo de cualquier canto, la producción de un rezo y hasta la convocación de una fiesta. Los Pai contemporáneos señalan como causas que pueden provocar la destrucción de la tierra la violencia, y en especial el homicidio, las faltas cometidas contra el orden moral, cuando son negados la colaboración y el amor mutuo, y también la ofensa personal, cuando ésta cierra el paso a la reconciliación.

Impresiona escuchar a los "padres y madres" *-ñandé ru y ñandé sy-* (como me sucedió a mi mismo a fines de enero de este año), cuando en un intervalo de su canto y de sus danzas rituales explican cuál es el mal que ellos procuran atajar con sus rezos. El mal actual consiste en los montes que son deforestados, en las cercas de las haciendas que cortan los caminos y reducen a nada las tierras indígenas, en el egoísmo de los blancos y en su falta de religión. Ante este estado de cosas, están al asecho para abatirse sobre el mundo los cataclismos de siempre: vientos huracanados, tempestades, incendios, inundaciones, desgracias de todo género, en forma de muertes repentinas, enfermedades incurables, hambres y malestar social.

El mal de la tierra no es de ahora. Es probable que la percepción de las "deformaciones" del cosmos haya sido el motivo principal de las migraciones prehistóricas. La sociedad guaraní habría conocido desde antiguo situaciones de crisis muy serias que afectaron su vida y su modo de ser. Pero no hay duda de que fue con la entrada del sistema colonial cuando el mal irrumpió con fuerza inusitada y formas inéditas. Pestes, esclavitud, cautiverio y persecuciones fueron los cuatro jinetes del apocalipsis colonial. Cuando se implantó el régimen de encomienda, por el año de 1556, y se estableció el servicio personal, que desestructuraba el sistema guaraní, quebrando la regla de la reciprocidad, los Guaraní contestaron con repetidas rebeliones y otros modos de resistencia. Incluso la instalación de las famosas Reducciones por los jesuitas, a partir de 1610, fueron consideradas, no sin una buena parte de razón, como "un disimulado cautiverio" y hubo resistencia contra ellas[67].

La historia colonial es para el Guaraní una progresión de males que parece no tener fin ni límite. El peor de todos los males coloniales será simplemente negarles a los Guaraní la tierra. ¿Ir a dónde?, tanto a oriente como a occidente la misma devastación, el mismo cerco. Aquella tierra que todavía no ha sido traficada ni explotada, que no ha sido violada ni edificada -que era una de las proyecciones ideales de la tierra-sin-mal: *yvy marane'y-* simplemente no existe

67 Meliá 1986: 176-77.

más. Desaparecen las selvas y los montes, todo se vuelve campo y el Campo es reclamado por el blanco para sus vacas. Toda tierra se ha vuelto mal; el *mba'é meguã* , lo cubre todo.

Migrante y, por lo tanto, frecuentemente trans-terrado, el Guaraní nunca antes, había sido un des-terrado. Ahora, en busca de la tierra-sin-mal, solo teme el día en que solo habrá mal sin tierra. Sería el destierro total.

En busca de la tierra sin mal

La búsqueda de la tierra-sin-mal, que en su acepción primera era una meta bien real, dinamizada por una economía de reciprocidad siempre actuante y un deseo de la perfección de la persona siempre renovado, ¿habríase vuelto un ritual apenas, "fruto de la ansiedad psíquica, pesimista y visionaria?"[68]

El mito en cuanto mito habría perdido, de este modo, toda la fuerza, no proporcionando ya más un conocimiento crítico sobre la situación real que los fuerza a partir o los hace sentir extranjeros en su propia tierra. Este mito de la tierra-sin-mal, aun interpretando correctamente la realidad, no conseguiría transformarla; apenas decirla y significarla ritualmente[69].

¿Fue siempre así, o se trata más bien de una reducción del campo de acción, provocada por una historia de opresión que obliga a ritualizar lo que no se puede transformar? La persona guaraní, sin condiciones para construirse mediante el don ampliamente comunicado en una economía de reciprocidad, habría pasado a simbolizar este don, comunicando apenas palabras y haciendo danzar.

Es muy probable que la búsqueda de la tierra-sin-mal se haya revestido entre los Guaraní modernos de un misticismo más acentuado que en tiempos antiguos. En el **Tesoro de la lengua guaraní**, publicado por Montoya en 1639, la expresión *yvy marane'y* que los modernos etnólogos traducen por "tierra-sin-mal", significa simplemente "suelo intacto, que no ha sido edificado" y *ka'á marane'y*, "monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado"[70]. Como se ve, estas acepciones distan bastante de lo que sería una "tierra-sin-mal" ritualizada, para insistir en su aspecto ecológico y económico. Búsqueda de una tierra económica y ansia de una tierra profética, sinembargo, no se contradicen.

---

68 Susnik 1984-85: 97.

69 Queiroz 1973: 49.

70 Montoya 1639: 209.

La una no excluye la otra.

La historia colonial, desde hace siglos, ha desalentado cualquier tentativa de migración y ocupación de tierras buenas por los Guaraní. Con sus sucesivas e implacables reducciones, los Estados han querido anular fronteras y suprimir espacios de libertad. ¿No sería la actual búsqueda del Guaraní, con sus rituales de migración, y sus desplazamientos, -cuando todavía se dan-, el recurso para mantener un nuevo tipo de espacio, esta vez, un espacio tan económico cuanto religioso y político? Gracias a su experiencia religiosa y su sistema de vida, los Guaraní van resistiendo hasta ahora y mantienen su *tekohá*, el lugar de su modo de ser. Su tipo de economía y su ideal de persona representan una gran libertad frente al Estado. El camino hacia la perfección personal parece hoy más individualizado y la búsqueda de la tierra-sin-mal más ritualizada: esto no se debe a una renuncia de las verdaderas metas, sino a la puesta en práctica de nuevos recursos para mantener lo esencial de su libertad. La búsqueda de la tierra-sin-mal, aun la más ritualizada, no es un simple retorno conservador hacia estructuras sociales y religiosas tradicionales, sino una forma de contestación frente al sistema neo-colonial envolvente. Manteniendo los principios de la economía de reciprocidad y siendo fieles a su peculiar modo de pensar y construir la persona humana, los Guaraní se están librando de ser reducidos sin más a ciudadanos genéricos. ¿No es la misma existencia de los Guaraní una crítica continua a las estructuras dominantes, que pretenden a toda costa hacerlos objeto de economía de mercado, poseedores de una propiedad privada y suplicantes de una salvación individual en el más allá?

Como lo había intuido poeticamente Don Pedro Casaldáliga, inventar la tierra-sin-mal, al modo guaraní, es crear la tierra de libertad de todos los hombres, cada mañana.

Lo asombroso de esta *teko*-logía guaraní, en la cual la búsqueda de la tierra-sin-mal es un tema importante, es su enorme alcance teológico en un diálogo religioso con los cristianos. Cuestiones absolutamente fundamentales como la relación entre economía y profecía, sociedad y persona, palabra de Dios y palabra de los hombres, que tantas dudas y perplejidades suscitan en la vida de todos nosotros, encuentran en la experiencia religiosa guaraní motivos de admiración y horizontes abiertos para la acción.

Bibliografía

ALBO, Xavier

1966 "Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568–1606. Su actitud. Métodos y criterios de aculturación", **América Indígena, XXVI**: 249-308; 395-445. México.

ASTRAIN, Antonio

1902-25 **Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España**. 7 vols. Madrid.

BLANCO, José María

1929 **Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhí**. Buenos Aires.

BONAEREN

1932-33 **Bonaeren beatificationis seu declarationis martyrii servorum Dei Rochi González de Santa Cruz, Alfonsi Rodríguez, Joannis del Castillo e Societate Jesu**. Insulae Lyri: Macione et Pisana.

ABYA YALA

BRUXEL, Arnaldo

1958 "A nobreza dos caciques guaranis do primitivo Rio Grande do Sul", Pesquisas, 2: 81-112. Porto Alegre.

CA - CARTAS ANUAS

1927-29 **Cartas anuas de la Provincia de Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús**, 2 vols. (Documentos para la historia argentina, ts. 19-20). Buenos Aires.

CADOGAN, León

1959a **Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Saõ Paulo: Univ. de São Paulo, Fac. de Fil. Cienc. e Letras. Boletim 227, Antropologia 5.

1959b "Como interpretan los Chiripá (Avá Guaraní) la danza ritual", **Revista de Antropología**, VII, 1-2: 65-99. São Paulo.

1960 "En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá", **América Indígena**, XX, 2: 133-150. México.

1962 "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané", **Revista de Antropología**, X, 1-2: 43-91. São Paulo.

1963-64 **Les indiens Guayakí de l'Yñarõ (Paraguay)**, Travaux de l'Institut d'Etudes Latino-americaines de l'Université de Strasbourg, III: 41-83; IV: 21-54.

1971 **Ywyra ñe'ery; fluye del árbol la palabra.** Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

CARDOSO, J.A. y WESTPHALEN, C.

1981 **Atlas Histórico do Paraná**. Curitiba.

CARDOZO, Efraím

1959a **El Paraguay colonial; las raíces de la nacionalidad.** Asunción: Ed. Nizza.

1959b **Historiografía paraguaya. I. Paraguay indígena, español y jesuita.** México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

CARDOZO, RAMON I.

1970 **La antigua provincia del Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo**, 2ª ed., Asunción.

CARTA ANUA

1632 **Annales de la Provincia del Paraguay, desde el año de 32, hasta el de 34...** Manuscrito. Biblioteca Universitaria de Granada. Caja A40, ff 249-308.

CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de,

1779 **Historia Paraguajensis** (traducción latina por Domingo Muriel). Venecia.

1910-16 **Historia del Paraguay** (escrita en fracés... con las anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández). 6 vols. Madrid.

ABYA YALA

CLASTRES, Helène

1975 **La terre sans mal; le prophétisme tupi-guaraní.** Paris: Ed. du Seuil. Trad. portuguesa: Terra sem mal. O profetismo tupi-guaraní. São Paulo: 1978.

CLASTRES, Pierre

1972 Chronique des Indiens Guayakí, Paris: Plon.

1974a **Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani.** Paris: Ed. du Seuil.

1974b **La societé contre l'état; recherches d'anthropologie politique.** Paris: Les Editions de Minuit.

FERNANDES, Florestan

1963 **Organização social dos Tupinambá.** 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Col. "Corpo e Alma do Brasil", XI. (1ª ed. 1949).

1970 **A função social da guerra na sociedade Tupinambá.** 2ª ed. São Paulo: Liv. Pioneira Ed.; Ed. da Univ. de São Paulo. (1ª ed. en Revista do Museu Paulista, N.S. VI, 1952).

1975 **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Petrópolis: Ed. Vozes.

FURLONG, Guillermo

1936 **Cargografía jesuítica del Río de la Plata.** 2 vols. Buenos Aires.

1952 **José Manuel Peramás y su diario del destierro** (1768). Buenos Aires: Librería del Plata.

1953 **José Cardiel, S.J. y su carta relación** (1747). Buenos Aires: Librería del Plata.

1953-55 **Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses.** 3 vols. Buenos Aires: Ed. Guarania.

1962 **Misiones y sus pueblos de Guaraníes** (161001813). Buenos Aires.

1964 **Antonio Ruiz de Montoya y su carta a Comental** (1645). Buenos Aires: Ed. Theoria.

1965 **José de Escandón, S.J. y su carta a Burriel** (1760). Buenos Aires: Ed. Theoria.

1968 **Alonso Barzana, S.J. y su carta a Juan Sebastián** (1594). Buenos Aires: Ed. Theoria.

ABYA YALA

GADELHA. Regina Maria D Aquino Fonseca

1981 "A presença dos jesuítas no Guairá", Anais do IV Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, RS - Brasil (pp. 80-90).

GARAY, Blás

1899 Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente de la historia del Paraguay: Asunción.

GUEVARA, José

1908 **Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán**. (Anales de la Biblioteca 5). Buenos Aires.

GUTIERREZ, Ramón

1974 "Estructura socio-política, sistema productivo y resultante espacial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII", **Estudios Paraguayos**, II, 2: 83-140. Asunción.

HAUBERT, Maxime

1966 **L'oeuvre missionnaire des jésuites au Paraguay (1585-1768). Genése d'un paradis**. Université de Paris. (thése non publiée).

1967 **La vie quotidienne au Paraguay sous les jésuites**. Paris: Hachette.

HERNANDEZ, Pablo

1913 **Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús**, 2 vols. Barcelona.

INSFRAN, Pablo Max

1942 "El Paraguay, país bilingüe", Revista del **Ateneo Paraguayo**, 1, 5-6: 59-61. Asunción.

JAEGER, Luis Gonzaga

1957 "La Compañía de Jesús en el antiguo Guairá (1585-1631). Localización de sus trece reducciones", **Pesquisas**, 1: 93-121. Porto Alegre.

ABYA YALA

KONETZKE, Richard

1952 "La emigración española al Río de la Plata durante el siglo XVI", **Miscelánea Americanista** III. Madrid: Inst. Gonzalo Fernández de Oviedo.

1953-62 **Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica**, 1493-1810. 5 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LEITE, Serafim

1940 **Novas cartas jesuíticas** (De Nóbrega a Vieira). São Paulo.

1956-58 Cf. **Monumenta Brasiliae**.

LOZANO, Pedro

1754-55 **Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay**. 2 vols. Madrid.

1873-75 **Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán**. 5 vols. Madrid.

1905 **Historia de las Revoluciones de la Provincia del Paraguay (1721-1735)**. 2 vols. Buenos Aires.

MELIA, Bartomeu

1969 **La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay**. 2 vols. Univ. de Strasbourg (tesis).

1973 El pensamiento" Guaraní" de León Cadogan, **Suplemento Antropológico**, Universidad Católica, VII, 1-2: 7-14. Asunción.

1986 **El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos (2 ed.: 1988).

MELIA, B.; GRÜNBERG, J.; e F.

1976 Los Paî-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo, **Suplemento Antropológico**, Universidad Católica, XL, 1-2: 151-295. Asunción.

RUIZ DE MONTOYA, A

1639 **Tesoro de la lengua Guaraní**. Madrid: Por Iuan Sánchez.

1639-1892 **Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.** Madrid: En la Imprenta del Reyno. Nueva edición: Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús. 1892.

MONUMENTA PERUANA

1970 **Monumenta Peruana**, V (1592-1595). Roma: Apud "Monumenta Histórica Soc. Iesu".

NIMUENDAJU, Curt Unkel

1914-1987 **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: Hucitec; Edusp.

QUEIROZ, María Isaura de

1973 O mito da terra males: uma utopia guarani?, **Vozes**, año 67, 1: 41-50. Petrópolis.

RIESTER, Jurgen

1984 **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia. Una cacería en el Izozog.** La Paz-Cochabamba: Ed. Los Amigos del Libro.

SCHADEN, Egen

1954 O estudo do índio brasileiro: ontem e hoje, **América Indígena**, XIV, 3: 233-252. México.

1959 **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.** Río de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura,

1966 A obra científica de Curt Nimuendajú, **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, II, 1: 27-29. Asunción.

1974 **Aspectos fundamentais da cultura guaraní**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; Edusp (1ª ed.: 1954).

1976 Les religions indigénes en Amérique du Sud. **Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions**, III: 836-886. Paris: Ed. Gallimard.

SHAPIRO, Judith

1978 From Tupã to the Land without Evil: the Christianization of Tupi-Guarani Cosmology, **American Ethnologist**, XIV, 1: 128-139. Washington.

SUSNIK, Branislava

1984-85 **Los aborígenes del Paraguay, VI. Aproximación a las creencias de los indígenas**. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B

1986 **Araweté: os deuses canibais**. Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed. / Anpocs.

1987 Nimuendajú e os Guarani. Em: Nimuendajú 1987: xvii-xxxvii.

ABYA YALA